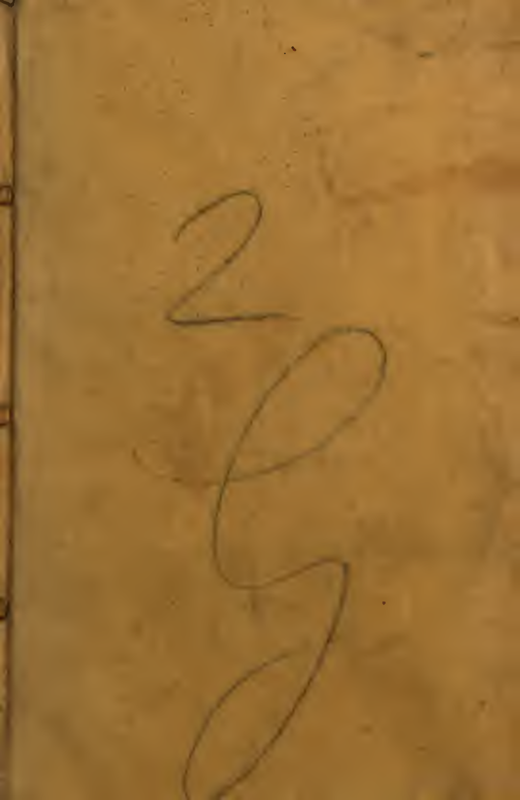
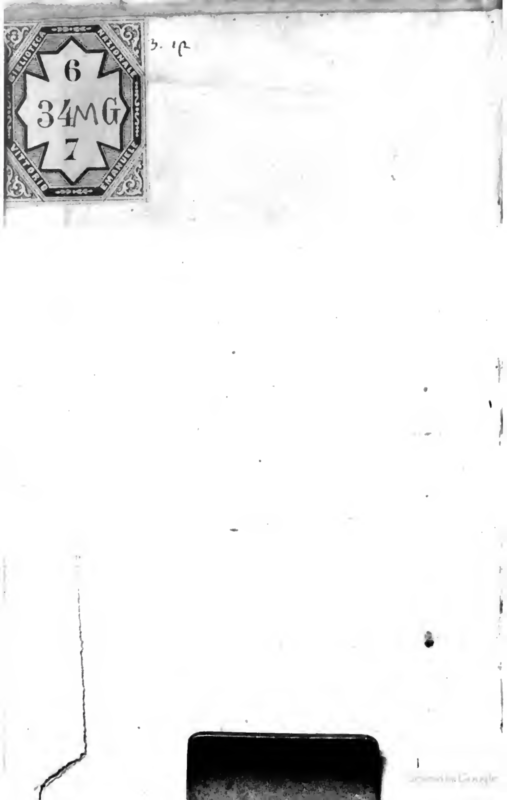



BIBLIOTECA NAZIONALE
VITTORIO EMANUELE
6
34MG
7

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

CONSIDERATIONS THEOLOGIQUES ET CRITIQUES SUR LE PROJET

D'une Nouvelle Version Françoise de la Bible.

Publié l'an M.DC.XCVI. Sous le nom

De Mr. CHARLES LE CENE.

Dans lesquelles la verité est défendue sur un grand nombre de passages de l'Ecriture Sainte.

Par JAQUES GOUSSET,

Professeur à Groningue dans l'Université Provinciale.





A AMSTERDAM,

Chez DANIEL PAIN Marchand Libraire, sur le Voorburgwal proche du Stilsteeg,

M DC. XCVIII.

Digitized by Google



A ceux qui ont une veneration & une docilité religieuſe pour les Saintes Eſcritures, avec un ſincere attachement pour les Confeſſions de Foi Proteſtantes qui en ſont tirées.

NOus avons ſenti, *Mes tres chers freres*, une affliction auſſi vive que juſte, pour les cruelles Perſecutions de ces dernieres années. Mais noſtre douleur a eſté redoublée par les attaques qu'on a faites en meſme temps à la Parole de Dieu, ſoit en la tordant, ſoit en l'énervant, dans les endroits où ſes principales veritez ſont appuyées. Nous avons veu ſourdre divers livres empoiſonnez qui corrompoient la Doctrine ſalutaire tantoſt dans un de ſes points tantoſt dans l'autre, & noſtre deſplaiſir en a eſté d'autant plus vif, qu'au lieu que les autres playes eſtoient faites par des ennemis declarez, ces coups-ci eſtoient portez par des gens qui vivoient dans noſtre ſein. Mais le plus navrant de tous eſt celui dont nous menacent ces corrupteurs de la verité, de faire une Verſion Françoiſe de la Bible, tournée ſelon leur eſprit, & de la mettre en la place de celle d'où nos Egliſes ont heureuſement puiſé juſqu'ici les ſentiments de l'Eſprit de Dieu. C'eſt ce qu'ils pouvoient entreprendre de plus pernicieux contre la Foi, & de plus ſeur pour l'eſtabliſſement de leurs erreurs. Quand on a une Bible pure, on a

Digitized by Google

une lumiere qui dissipe les illusions des trompeurs. Mais si une fois ils nous font passer une Bible à leur maniere, pour estre la Parole de Dieu, nous ne pourrons plus nous garder d'eux, & nostre conscience prevenuë estimera l'erreur verité, & la verité erreur. En faisant un parallele des deux Classes de maux qui nous affligent, il paroistra que leurs livres précedents ressemblent aux Edits qui ont fait des bréches à l'Eglise Reformée; & ce dernier livre sera semblable à l'Edit qui revoqua celui de Nantes: il abattit les Chandeliers: & cette nouvelle Bible esteindra la chandele tout d'un coup, en dégradant, si elle reüssit, les versions receuës & approuvées.

C'est le dessein qui se manifeste dans le Projet qui fut mis au jour il y a deux ans sous le nom de Mr. Charles le Cene: On en prend là les mesures, on en donne des essais, & l'on entame déja la Bible & sa doctrine par quantité d'endroits, en nous faisant sçavoir qu'on la veut traitter par tout de mesme, dans l'Ouvrage entier. Il faut donc attendre une Bible favorable aux heterodoxes, sur la Sainte Trinité, sur les personnes du Fils, & du S. Esprit, sur les Decrets, & la Providence de Dieu, sur l'Election, sur le peché, l'impuissance humaine, l'expiation, la Grace, le merite des bonnes œuvres, la perseverance, & sur divers autres Points; comme il paroist par les échantillons que j'ai dévolopez dans les Considerations que je vous presente. L'on declare, pour lui faire place, une guerre particuliere à

nostre

nostre Version courante, & non content d'y marquer quelque peu de fautes effectives, l'on affecte d'y en faire paroistre un nombre énorme qui la puisse décrier. Et cependant il ne faut pas esperer qu'on laisse quelque autorité ou quelque estime à une autre version qu'a celle que l'on projette: car dans le chapitre 7. vers la fin, l'on publie que toutes les Nations de l'Occident n'ont pas des versions de la Bible beaucoup plus exactes que la Françoise. Encore promet-on au chap. 3. article 4. d'y joindre des Remarques qui ne peuvent tendre qu'a augmenter l'efficace du venin.

Par toutes ces raisons, la veüe de ce Projet m'a émeu d'une vraye jalousie pour la sainte Escriture & sa Doctrine, & m'a fait desirer qu'il fust renversé par un Escrit public. En effect on prepare un poison à nos peuples, on ne le fait pas secretement, on nous avertit si haut, que nous ne pouvons nous disculper, comme si nous l'avions ignoré, on nous découvre les moyens qu'on veut mettre en œuvre, on les essaye devant nos yeux sur divers passages & sur divers points, où nous en voyons les malins effets. Dans de telles circonstances nostre silence seroit pris avec justice pour un aveu de la droiture du Projet & de sa solidité, contre laquelle nous n'aurions osé ouvrir la bouche. Il y falloit donc faire une opposition solennelle. Elle estoit mesme d'autant plus necessaire, que nos Peuples desirants une version qui parle le François d'aujourdhuy, auront de la disposition à recevoir, sous

la couleur du langage moderne, la Version qu'on leur presentera; & bien des gens, de ceux mesme dont le cœur est droit, y courront, si nous nous taisons; ils introduiront chez-eux ces pieges qu'on leur tend, & qui seront funestes à leur Foi & à leur conscience. Lors que nous verrons ce malheur arrivé, nous en parlerons, nous blasmerons cette Version, nous en condannerons l'usage. Mais il sera trop tard. Et ceux mesme qui nous escoutent rejetteront la faute sur nous; nous reprochant que nous aurons contribué à les abuser par nostre support pour le Projet, & qu'en le laissant courir sans opposition, chacun a deu croire que nous l'approuvions.

C'est ce qui m'a fait prendre la plume pour mettre en évidence les maux que ce Projet contient, & ceux qu'il prepare. Dans cette pensée, j'ay choisi les endroits où le venin est logé, & je les ai assemblez pour en faire le sujet de mes premieres Considerations, qui composent la premiere Partie de cet ouvrage. En les ramassant ainsi; je vous les rends plus visibles & plus palpables, & je vous fais voir aussi plus sensiblement que je les destruis. J'ai commencé par eux, afin de guerir d'abord le mal qui est le plus pressant. Ma seconde Partie a pour matiere les autres endroits du Projet qui ne touchent pas la Foi salutaire, du moins pas de si prés. Elle contient une grande varieté de choses. Encore qu'elles ne soient pas essentielles par elles mesmes, elles sont pourtant de consequence par rapport à une Version; dont le devoir est tellement de represen-

ter

ter ſon Original, autant qu'il ſe peut, que preſque touts les traits par où elle s'en écarte ſont des imperfections en elle. Par cette raiſon nous ſommes obligez à monſtrer ce qui en eſt different, & voſtre intereſt eſt de le remarquer & de le connoiſtre. De plus noſtre Cenſeur prend ſouvent occaſion ſur ces ſortes de matieres de faire le ſçavant aux deſpens de noſtre Verſion, afin qu'on la quitte avec meſpris, pour recevoir la ſienne à bras-ouverts. Il a donc fallu découvrir & ſa vanité & ſon injuſtice: Il a fallu le convaincre qu'il feint à tort d'en ſçavoir plus que nos Traducteurs, & qu'il fait une fauſſe oſtentation de quelques interpretations pretendues exactes ſur des ſujets qu'on ne peut ni déterrer aujourd'huy, ni exprimer en noſtre langue: En ſorte qu'il n'y a entre lui & eux que cette difference toute à ſon deſavantage; c'eſt qu'il decide ſans entendre, & ſe ſert de termes précis avec temerité; au lieu que pour eux, quand leur jugement a eſté en ſuſpens, ils ſe ſont ſervis de paroles qui y laiſſent auſſi celui du Lecteur. En ſorte que la voye de ce Pretendu Traducteur eſt celle de la préſomption & de la tromperie: Mais la voye des noſtres eſt celle de la Modeſtie, & elle évite la tromperie, en s'abſtenant ou d'affirmer ce qui eſt incertain, ou d'exprimer des choſes pour leſquelles les expreſſions manquent. J'ai examiné tout cela avec application. Et j'ai conſacré de bon cœur ce travail à la gloire de Dieu, & à la defenſe de ſes Oracles divins, & de la Foi pure.

Je n'ai pas eu d'autre motif, & je n'en puis

estre soupçonné legitimement. On ne peut imputer cette Responſe à l'ambition. Il y a peu de gloire à combattre un livre basti comme le Projet de Mr. le Cene. Il l'a farci de matieres & de citations qui n'ont presque rien de considerable que le nombre: & il y a si peu appliqué son esprit & son jugement, qu'il n'a pas mesme pris le soin de l'arranger avec quelque ordre. Il a joint les sujets les plus differents, & separé ceux qui avoient le plus d'affinité. Il a démembré une mesme chose, & en a parsemé les morceaux, en mettant entre-deux grand nombre de feuilles qui n'y ont aucun rapport. Si ce n'est que cette confusion mesme soit un tour d'esprit, & que par ce desordre affecté il ait voulu nous reduire à ne pouvoir faire bien paroistre aux Lecteurs que nous l'ayons assez refuté, parce que l'ordre aide à juger de ce qu'il y a de fait, & de ce qui reste à faire. Elle ne peut non plus estre imputée, cette Response, à aucun ressentiment. Je n'ai nul démeslé avec cet Auteur, ni pour moi, ni pour mes amis, & nous n'avons jamais eu de commerce ensemble.

Il y a seulement trois ou quatre particularitez qui me le font connoistre, & je les dois marquer ici, parce qu'elles servent à l'affaire presente. La premiere, c'est le mauvais tesmoignage que le Consistoire de Charanton lui donna aprés qu'il y eût presché quelques mois par emprunt, ce qui lui fit manquer la vocation d'Orleans. La seconde c'est que je l'ai ouï prescher à Londres en 86. ou 87. sur les paroles de S. Paul Rom. 10.

℣. 9.

ỳ. 9. 10. & qu'au lieu d'expliquer ſon Texte, & la Juſtification par la foi ſans les œuvres qui y eſt enſeignée, il ne s'eſtudia qu'à détourner ſes auditeurs de la croire, il ne travailla qu'à empeſcher que ſon Texte ne la leur perſuadaſt: En ſorte que je m'eſtonnois qu'un Predicateur ayant tant de paſſages à choiſir, en priſt un pour le contredire, pour eſtre tousjours aux priſes avec lui, ou en garde contre lui. Je n'avois jamais veu une pareille conduite, & elle me fit juger qu'il falloit qu'il euſt cette diſpute contre nous fort à cœur, & un furieux zéle pour ſervir l'Arminianiſme, puis qu'il s'en embaraſſoit ainſi hors de propos. La troiſiême, eſt arrivée au meſme temps dans la meſme Ville. Il y avoit deux demoiſelles ſœurs qui l'avoient veu ſervir l'Egliſe de Charanton pendant quelque temps comme j'ai dit, d'où elles avoient ſa connoiſſance. Elles & moi logions dans une meſme maiſon. Elle eurent un jour envie de voir la Synagogue des Juifs, & elles le prierent de les y conduire. A la ſortie de ce lieu, elles firent reflexion ſur la religion Judaïque, & dirent à leur Conducteur que ces pauvres gens leur faiſoient pitié: A quoi il repliqua; Ils vous font pitié parce qu'ils ne ſont pas de voſtre religion, & vous leur faites pitié parce que vous n'eſtes pas de la leur. Ces demoiſelles furent ſurpriſes de ce diſcours, qui ſembloit mettre le Judaiſme & le Chriſtianiſme ſur le meſme pied, & elles en parlerent dans la maiſon comme ſcandaliſées. Que les Lecteurs jugent ſi elles en avoient ſujet. J'ajoûterai pour la quatriême, le re-

regret qu'ont eu dernierement les François refugiez à Londres, de ce qu'il avoit obtenu la permission d'y prescher, & les oppositions qu'ils ont tasché d'y faire ; preuve qu'ils le connoissoient tres mal disposé à expliquer fidelement la Parole de Dieu, & a en détailler la doctrine avec droiture. Ceux qui l'ont plus veu que moi, en rapportent beaucoup d'autres marques d'un esprit gasté d'erreurs, que je ne recueillirai pas ici. Je n'aime pas ces sortes d'histoires. L'idée que ces quatre rencontres donnent de lui, jointes avec son Projet qui y respond, ses attentats sur les matieres de la Foi, la fierté avec laquelle il veut introduire sa Version, le desdain qu'il a pour les autres: tout cela, dis-je, monstrant d'un costé qu'une Version de sa façon est moins à souhaiter qu'a craindre, justifie aussi de l'autre & autorise suffisamment l'usage que j'ai fait quelquefois de certaines paroles dures, contraires à mon humeur. L'interest d'une si importante cause oblige à parler pour elle haut & ferme; & la hardiesse de nostre partie adverse merite qu'on ne l'épargne pas. En posant la raison pour fondement, il est bon d'émouvoir aussi les sens, afin que les Lecteurs entrent tout entiers dans le parti du Livre & des Dogmes de leur Dieu.

Si l'Auteur du Projet pretend qu'on ne devroit pas s'en prendre à lui, à cause qu'il a presque tout emprunté d'autruy, cette excuse ne le décharge point. Car 1. il adopte les opinons qu'il emprunte ; & ainsi les defauts luy en doivent

estre

estre imputez. 2. il recueuïlle artificieusement dans les bons Auteurs ce qu'ils ont de foible, comme ils ne sont pas infallibles, ce qu'il y a de defectueux, ce qu'ils disent quelquefois en passant, ou dans les moments qu'ayant besoin de quelque exemple pour venir à-bout d'une affaire, ils en prennent quelquefois un qu'ils n'ont pas bien envisagé; il nous met captieusement ces sortes de recueüils bout-à-bout; & de là il forme un tissu composé de défauts: En sorte qu'il n'y a aucun des Auteurs dont il s'appuye qui voulust faire ou seulement regarder une version telle que celle qu'il veut fabriquer de leurs materiaux meslez. 3. Entre les Auteurs qu'il veut faire valoir, il y en a plusieurs à qui nous ne nous fierions pas pour faire une Version de la Bible, pour de certaines raisons fortes. 4. Il y a une partie de ses remarques qui paroissent venir de lui. C'en est assez pour le traitter comme Auteur du mal qui est dans ce qu'il nous debite. Au reste mes duretez ne vont pas jusqu'a l'iniquité, car quand il lui arrive de dire quelque chose de bon, je le reconnois, je le loüe, quelquefois je le fortifie, & je le préfere à nostre Version mesme.

Je suis marri de ce que l'on ne pourra lire cet ouvrage sons interruption, ayant besoin à toute heure de conferer celui de l'Adversaire, & de recourir à la Bible. Mais je n'aurois pu éviter cette necessité, qu'en transcrivant un fort grand nombre de passages, & souvent assez longs, qui m'auroient causé une prolixité insupportable. Encore me paroist-il que celle de ce Livre est excessive,

ſive. Mais j'eſpere que le Lecteur l'excuſera. Il ſçait qu'on ne fait point de Refutations qui ne ſoient plus longues que la Piéce qu'on refute. Et il en voit la raiſon. Il faut incomparablement moins de paroles pour faire une difficulté, jetter un ſoupçon, accuſer fauſſement, nier une verité, propoſer une penſée de travers, alleguer des autoritez & des exemples qui ne font rien qu'un vain nombre; qu'il n'en faut pour produire contre tout cela des preuves & des raiſons, & les rendre convaincantes. Il faut moins de temps & de moyens, pour bleſſer que pour guerir, pour gaſter que pour reparer, pour troubler l'eau que pour l'épurer & l'éclaircir.

Je conſidere auſſi avec deſplaiſir que pluſieurs endroits de cet ouvrage conſiſtent dans des diſcuſſions qui n'accommoderont pas une bonne partie des Lecteurs. J'ay eſté obligé d'entrer dans l'examen de pluſieurs façons de parler Greques & Ebraïques, parce que le Grec & l'Ebreu ſont les Langues de l'Original de la Bible, dont nous recherchons le vray ſens. On le veut traduire d'une mauvaiſe maniere, nous voulons monſtrer comment il doit eſtre traduit: cela ne ſe pouvoit faire qu'en examinant les proprietez des termes & des phraſes de ces Langues. Ceux qui ont de l'eſtude le confeſſeront; & meſme ils me ſçauront bon gré, de ce que je leur ai ſouvent mis devant les yeux les propres termes des Originaux, afin de leur faire ſentir plus promptement la juſtice & de mes refutations, & des interpretations

tations que je souſtiens. Cependant les autres, que Dieu n'a pas appellez à eſtudier ces langues, ne laiſſeront pas de lire ces Conſiderations avec profit. Au travers meſme des eſpines grammaticales, il trouveront quelque fois des fruits à leur portée, qu'ils cueüilliront utilement: Et ils rencontreront d'ailleurs pluſicurs endroits exempts de ces obſtacles, qui leur preſenteront avec facilité de l'édification & de la conſolation.

Ces conſiderations paroiſſent plus tard que je n'aurois voulu: Il n'a pas tenu à moi que je ne les aye données à l'Egliſe de meilleure heure. Mais nous ſommes dans un ſiecle où l'on ne trouve pas ſi aiſément des Imprimeurs pour les livres ſerieux, & moins pour ceux où la ſaine Theologie eſt appuyée, que pour les autres; les marchands s'accommodant au gouſt de ce temps, afin de mieux vendre leurs livres. J'en ai pourtant, graces a Dieu, rencontré un aſſez zelé pour s'offrir à faire imprimer cet ouvrage. J'ai de la joye qu'il vienne encore aſſez à-temps pour devancer ceux par où Mr. le Cene & ſon parti voudra continuer ſon entrepriſe: & j'eſpere qu'il ſera de quelque utilité à l'Egliſe orthodoxe purement Chreſtienne, par la benediction de celui de qui je défends la Verité.

En lui demandant cette grace, je le prie auſſi de nous ſuſciter des Interpretes ſelon ſon cœur, ſages, intelligents, & doüez du don d'expliquer. Car il eſt veritable qu'une nouvelle Verſion Françoiſe ſeroit de ſaiſon, encore plus que quand le Synode National de France le declara. D'un

cof-

costé, la Langue a changé considerablement ; & de l'autre, on a aquis en ce siecle diverses lumieres qui contribueroient à perfectionner l'ouvrage. Mais il est à desirer qu'il soit fait par des mains & plus nettes, & plus retenuës, & plus habiles. Avec ces qualitez on rempliroit veritablement le desir de Nos Synodes Nationaux, car on exprimeroit clairement & fortement les mysteres qu'ils ont crus & soutenus, & dont ils ont souhaité que la connoissance fust perpetuée dans l'Eglise par l'explication des Escritures Sacrées. Et ce n'est pas Mr. le Cene qui accomplira leurs souhaits, lui qui fait tant qu'il peut disparoistre de la Bible les principaux articles de leur creance, pendant que par une moquerie insultante, il allegue leurs ordres exprés. Dieu nous garde de ces ouvriers frauduleux. Prenez soin aussi, avec son secours, de vous en garder vous mesmes. Et afin qu'ils n'ayent plus de pretexte de faire les necessaires, que ceux d'entre vous, *Mes tres-chers freres*, qui ont receu des talents, s'évertuent à cette sainte œuvre, & que ceux qui en connoissent de capables, les y excitent avec empressement, par les raisons de la pieté & de la charité, qui certainement les y obligent.

T A-



TABLE

Livre I. *Sur les Propheties; nommément sur celles qui regardent le Messie, la personne, l'envoi, & l'economie de N. S. Jesus Christ.*

Livre II. *Sur les œuvres de Dieu.*

Li-

Livre III. *Sur les défauts de l'homme.*

Livre IV. *Sur le secours que Dieu nous donne contre nos défauts & contre nos pechez, tant interieurs, par l'operation du Esprit, qu'exterieurs, par la satisfaction de Jesus Christ.*

Livre V. *Sur des matieres diverses & détachées.*

CON-

CONSIDERATIONS THEOLOGIQUES ET CRITIQUES CONTRE LE LIVRE DE Mr. LE CENE.

LIVRE I.

Sur les Propheties, nommément sur celles qui regardent le Messie, la personne, l'envoi, & l'économie de N. S. Jesus Christ.

SECTION I.

Sur le Sciloh &c. Gen. 49. 10.



J'ai dessein de m'opposer aux fausses interpretations dont M. le Cene veut remplir sa nouvelle version Françoise de la Bible, & aux erreurs qu'il entreprend d'y favoriser, selon le Projet qu'il a publié. L'adorable Auteur de la Sainte

Ecriture veüille donner un bon ſuccez aux efforts ſinceres que je fais pour en défendre la pureté. Afin de m'en bien aquitter le bon ordre m'appelle à remedier avec plus d'empreſſement aux maux qui ſont les plus dangereux. Ainſi il faut que je m'attache premierement aux paſſages qui concernent les dogmes de la foy. Mais les fautes que ce Prétendu Traducteur commet contre leur vrai ſens eſtant en grand nombre ſont en meſme temps diſperſées en tant d'endroits écartez, ſelon la confuſion qui regne dans tout ſon ouvrage, que l'on ne ſçait preſque par laquelle commencer. Toute-fois comme la Prophetie du *Scilo* qui ſe lit Geneſe XLIX, 10. eſt attaquée dés le commencement de ſon projet, Ch. 1. art. 3. Cela me donne occaſion de commencer la découverte des vices de ſa pretendue traduction, par ſes attentats ſur les oracles qui regardent le Meſſie, & premierement ſur celui ci. Il n'y a point de Chreſtien qui ne ſçache combien il eſt avantageux au Chriſtianiſme, & precieux à l'Egliſe. Elle prend ſoin d'inſtruire les enfants qu'elle Catechiſe, que nous y avons une preuve de l'avenement du *Chriſt* en la perſonne de noſtre Seigneur Jeſus, parce qu'il eſt apparu dans le temps que la tribu de Juda a perdu pour jamais la puiſſance ſouveraine, & on leur fait ſentir que l'obſervation de cette circonſtance du temps où le Meſſie devoit venir a eſté marquée dans le Symbole des Apoſtres meſmes, en ces mots,
il

il a souffert sous Ponce Pilate, juge establi par l'Empereur Romain. On confirme cette verité avec une singuliere affection dans les livres que l'on compose pour les personnes avancées.

Les juifs mesmes nous fortifient dans le sentiment que cette prediction designe le Messie. Ils l'expliquent de lui dans toutes leurs anciennes traductions, & ils ne la lui ont point contestée jusqu'au dousiéme siecle, où le Rabin Salomon la lui applique. Ce Docteur juif vivoit l'an de grace 1100. & selon le compte Judaïque l'an du Monde 4865. Le premier qui me paroisse d'un sentiment contraire, c'est Abb. Ezra, escrivant environ 70 ans apres, & aimant à contredire les Chrestiens, comme on le voit dans d'autres endroits. En quoi il a esté suivi par ceux qui ont voulu chicaner contre la foy Chrestienne. Encore ceux-ci ne laissent-ils pas de reconnoistre que *Sçilo* signifie, une personne, un bien.

Mais nostre censeur pire qu'eux, non content de combattre la creance des Chrestiens comme ces derniers juifs, & de chercher des détours pour éviter que le Messie ne se trouve sous le nom de *Scilo*, éloigne mesme d'avantage cette pensée, en tâchant de persuader au Lecteur que *Scilo* n'est ni une personne ni une bonne chose, mais un mal, la destruction de la royauté, du Sceptre en Juda ; c'est où son discours nous conduit, disant, *qu'ainsi Jacob*

auroit predit à Juda & à sa posterité, que le Sceptre ou le gouvernement ne leur seroit point osté qu'il ne finist pour toûjours : Le pronom *il* mis au Masculin dans ces mots, *qu'il ne finist*, se rapportant au *Sceptre* ou au *gouvernement*.

Il chancele pourtant dans la suite en formant ainsi sa traduction, *le Sceptre ne sera point osté de la tribu de Juda*, &c. *jusqu'a ce qu'elle finisse*. Le pronom *elle* au feminin se rapportant à la *tribu*, & non pas au *Sceptre*. Cela fait un sens bien different, car autre chose est la fin du *Sceptre*, autre la fin de la *tribu*, puis que la tribu pouvoit ne finir pas encore que le *Sceptre* finist, une *tribu* pouvant subsister sans *Sceptre*, comme on le voit par l'exemple de toutes les tribus Attiques & Romaines, & mesmes de celles d'Israël sous Moyse, sous Josué, sous les Juges, & encore lors que le *Sceptre*, & la royauté estant affectez à une *tribu* sous les Rois, & sous les Maccabées, les autres *tribus* en estoient privées. Ce chancelement est facheux dans un Correcteur qui le prend si haut, car c'est une marque qu'il ne sait pas encore la vraye interpretation, bien loin de nous la pouvoir dire.

Cependant il ne chancele pas sur le mot mesme de *Scilo*, il le prend pour une *destruction* qui fait *cesser d'estre*, & qui fait *finir pour toûjours*, car toutes ces façons de parler sont contenues dans son raisonnement. Voyons combien il est mal fondé. *Il suffit*, dit il, *de rap-*
por-

porter celle (l'interpretation de *Scilo*) *que M. le Clerc reconnoiſt qui eſt expoſée à moins de difficultez.* Mr. le Clerc eſt donc le ſouverain arbitre de noſtre Auteur pour le choix de la bonne interpretation. Il *ſuffit de rapporter celle* que Mr. le Clerc prefere. S'il ſuffit pour lui, il ne ſuffit pas pour les autres. On connoiſt Mr. le Clerc, & l'on voit que ſon érudition extraordinaire dans les lettres humaines, ſert de paſſeport à la corruption qu'il meſle dans les divines. S'il ſuffit pour lui, cette declaration ſuffit aux orthodoxes pour ſe donner garde de l'un comme de l'autre, ſçachant que Mr. le Clerc eſt un des Arminiens qui vont le plus loin dans l'erreur.

Mais peut eſtre l'Auteur pretend-il, que du moins nous le devons exempter luy meſme de blaſme, ſi cette interpretation en merite, & le rejetter tout ſur Mr. le Clerc. Il n'a pas droit de pretendre cela, de quelque part qu'il prenne ce qu'il debite, c'eſt à lui à en reſpondre, puis qu'il l'adopte, qu'il nous le veut faire croire, & qu'il ſe diſpoſe à nous le faire paſſer pour la parole de Dieu dans une verſion de la Sainte Eſcriture. C'eſt pourquoi auſſi dans toutes les fauſſes gloſes qu'il nous preſentera pour bonnes, nous n'entrerons point en connoiſſance de ſes garants, & nous le traitterons comme s'il eſtoit la premiere ſource du venin.

Si l'autorité de Mr. le Clerc ne le juſtifie

pas, il ne lui sert pas d'avantage d'avoir donné des raisons en partie bonnes pour prouver qu'une version doit tourner en François quelques mots Ebreux. J'avouë cela de quelques uns, en quelques endroits; & mesme je l'avouërois touchant le mot de *Scilo*, qu'il le faudroit traduire en mots François, si on le pouvoit. Moy-mesme je me suis estudié, à le traduire naïvement, dans la premiere Dissertation des trois que j'ai fait imprimer contre les juifs, où j'ai fait voir, qu'il signifie, *celui qui souffrira*, & que ce qui suit veut dire, *qu'a lui appartient la purification des peuples*, ce que j'ai confirmé plus amplement dans mon Commentaire de la langue Hebraïque, *ad rad. Laah* il n'estoit donc pas besoin de nous preparer, par les devants qu'on a pris, à recevoir avec accüeuil une interpretation de *Scilo*. Nous y estions assez prets pourveu qu'elle eust esté bonne.

Mais celle de nostre Critique ne l'est nullement. Tout ce que l'on employe pour l'appuyer est faux, ou porte à faux. 1. *Schilo peut*, dit-on, *estre derivé du verbe Chaldeen Schaloh qui signifie cesser, finir, ou du verbe Arabe Schaala, qui signifie il a manqué, il a cessé d'estre.* De quel droit faire parler Jacob, Chaldaïque ou Arabe dans un discours Hebreu, & l'obscurcir par là? Il faudroit pour y estre receu estre fondé & dans l'impossibilité d'expliquer le texte par la langue Hebraïque mesme, & dans une gran-

grande evidence de l'analogie & de l'evidence du ſens qu'on tireroit de la langue Arabique ; ce qui ne ſe trouve nullement ici.

2. Puis que l'on puiſe dans le livre de Mr. le Clerc, je ne tairai pas qu'il taſche à lier avec la langue Hebraïque cette interpretation de *finir*, prenant occaſion du mot *Schoulim*, qui ſignifie l'extremité, le bout. Mais c'eſt un vain recours. *Schoulim* ſignifie l'extremité d'un habit, non d'autre choſe, & non pas la derniere extremité, mais les parties larges qui s'eſtendent ou qui ſont de gros replis depuis la ceinture en bas. Comme nous l'apprenons d'Eſaïe 6. 1. où les *Schoulim* qu'on traduit *les pans* de la robe du ſeigneur rempliſſoient le temple ; & les deux ou trois autres exemples qui ſe trouvent dans toute la Bible reçoivent aiſément la meſme interpretation. Ce n'eſt donc pas le dernier bout ou la choſe *finit* & *ceſſe d'eſtre*, puis que les pans d'une robe ont une eſtendue. ce n'eſt donc pas non plus le bout du temps & de la durée, car le temps n'eſt pas un habit. Ce n'eſt pas une fin par laquelle la choſe ſoit détruite, puis que les pans d'une robe n'ont rien qui mene à la deſtruction.

3. On a tout ſujet de douter que le verbe *Schalah* ait ſignifié en vieux Chaldaïque *ceſſer*, car il ne ſe trouve pas ainſi dans Daniel ni dans Eſdras qui ſont tout ce qui reſte d'Ancien Chaldaïque. Au contraire ils ont aſſez ſouvent beſoin d'exprimer *la fin* & la *ceſſation*, *Betal Soph*

Ketsat & ils se servent pour cela de trois autres termes, jamais de celui de *Schalah*, qui est dans ce texte; ce qui persuade qu'ils ne le connoissoient pas pour avoir cette signification. 6. Comme ces deux noms *Chaldaïque* & *Syriaque* s'échangent quelquefois, nostre Critique pourroit recourir à la langue Syrienne, mais il n'en tirera pas plus de secours que de la Chaldeenne. Car on y employe ce verbe pour dire que l'on finist un travail, & une occupation, ou une inquietude, ou une dispute, ou un tumulte, ou une tempeste, ou que l'on cesse soit de pecher soit d'estre sujet aux suites du peché; & on le trouve plus de seize fois dans le N. T. & il regarde quelques accidents qui prennent fin, non pas des choses composées de substance qui cessent d'estre, comme seroit une Republique, ou le royaume de Juda. Les derivez de ce verbe suivent son genie, designant le repos qui nous exempte des orages, des emeutes, & des troubles de la vie. Et tout cela est bien éloigné d'exprimer une *destruction* par la quelle un royaume *finit, manque, cesse d'estre.* 5. Si l'on a eu les yeux sur le Chaldaïque des paraphrases juives j'avouë que dans celle des Pseaumes, des Proverbes & d'Esaïe, le terme dont il s'agit pourroit paroistre deux ou trois fois signifiant une destruction, & dans le Talmud aussi. Mais cet usage, estant encore si rare au temps des Paraphrastes & des Talmudistes, &

la

la difference tant de la langue Syrienne, que de l'ancien Chaldaïsme, où ce mot ne se prend jamais ainsi, selon ce que nous avons remarqué cy dessus, nous avons sujet de juger qu'il ne se prenoit pas de la sorte du temps du Patriarche Jacob, & mesme que l'usage destructif estoit encore nouveau dans les siecles où l'on Paraphrasa en Chaldeen les Pseaumes & Esaïe. De sorte qu'il n'y a nulle apparence d'expliquer *Scilo* de la destruction de Juda, à la faveur du langage Chaldaïque, & que plus on y cherche quelque chose de tel plus on trouve qu'il n'y a rien.

6. Reste l'Arabe que l'inventeur de cette interpretation reclame, & l'Auteur du projet avec luy. J'ay donc examiné si dans cette langue le verbe *Schàala*, qu'ils marquent, *signifie il a manqué, il a cessé d'estre*, comme ils l'osent affirmer. Mais je n'ai rien trouvé de semblable, non seulement dans ma memoire, mais aussi dans les Dictionaires de Hottinger, de Castellus, & de Nicolaï. J'ai bien voulu examiner de la mesme maniere, le verbe Arabe qui peut respondre a l'Hebreu *Schoul*, craignant que l'on n'y eust recours, mais ça esté la mesme chose. On connoist ces trois grands hommes & l'on sçait quel fond on peut faire sur leur exactitude. Espérera-t-on que ceux ci suppleent à ce que des yeux si éclairez n'ont pas veu? ces Messieurs l'eussent deu faire s'ils le pouvoient. En attendant, l'on confessera

que nous sommes en droit de nier que la langue Arabique favorise leur interpretation sur *Scilo;* quoy qu'au reste quand elle le feroit, j'insisterai sur ma demande, s'il est probable que Jacob ait meslé ce mot Arabe dans son Testament Hebreu : Les Hebreux ne manquoient pas de terme pour signifier la fin d'une chose qui cesse d'estre, c'estoit le mot *Ketz*. Et c'est celui là qui se trouve (non pas celui dont il est question) dans les passages Hebreux que nostre Critique allegue Jer. 51. 13. & Lam. 4. 18. car pour Ezech. 7. 26. l'allegation est fausse. Jacob l'auroit employé de mesme s'il avoit voulu trouver un nom pour dire la fin par laquelle Juda ou son *Sceptre* cesseroient d'estre. Ainsi l'invention de Mr. le Clerc tombe.

On ne la remettra pas sur pied en disant *que la clause de la prediction de Jacob qui suit immediatement, sçavoir que les Peuples s'assembleront chez la tribu de Juda s'accomplit à la lettre.* Car d'un costé il y auroit quelque défaut de verité selon sa version à l'egard des *peuples*, puisque le mot Hebreu *gnammim* qui signifie ici *les peuples*, s'estend plus que le peuple de Juda, & que cependant ceux qui s'assemblerent à Jerusalem depuis que David & Salomon furent morts, estoient le peuple de Juda avec quelque peu de gens des autres tribus comme des accessoires ; & l'on peut voir par l'histoire Sainte qu'il est faux de dire que les *Israelites s'assemblerent toujours à Jerusalem depuis que David*

vid fut sur le throne jusqu'à ce que le Gouvernement cessa d'estre entre les mains de *ses descendans;* il faudroit beaucoup de choses outre ce que nous voyons 2. Chron. 19. 8. Pour bien prouver cela; mais pour en prouver la fausseté il ne faut que 2. Chron. 10. 18. & 30. 11. Joint que mesme toutes les douze tribus ensemble n'estoient qu'un seul peuple, de sorte que quand l'on diroit avec verité *que les Israëlites s'assemblerent toûjours à Jerusalem depuis que David fut sur le throne*, cependant cela ne rempliroit pas l'estendue de ce mot *les peuples; les peuples* comprennent les étrangers, les Gentils.

D'autre part, il ne pourroit tirer avantage contre nostre interpretation pour la sienne quand mesme ce passage se seroit accompli à la lettre selon elle, car il s'accomplit aussi à la lettre selon la nostre, & bien plus parfaitement. Et cela se verifie de quelque façon que l'on interprete le mot *Jikkehath*. Veut-on retenir l'explication commune, en le traduisant *assemblée*? ou l'autre un peu moins receuë, selon laquelle on le tourne *obeïssance*? L'evenement nous fait voir & que les peuples & les nations *s'assemblent* dans la communion de Jesus Christ, formants l'assemblée de l'Eglise universelle qui lui appartient; & qu'en le faisant ils lui rendent une *obeïssance* absolue, l'obeïssance de foy, & de religion: Si bien que ceci est accompli touchant le Christ, autant ou plus à la lettre qu'aucune autre chose le fut

fut jamais. Le reste de cet Article n'a pas besoin de response, ne consistant que dans des allegations de passages qui manifestement ne sont rien à nostre sujet. Ainsi nostre pretendu Traducteur ne peut prouver que sa traduction merite d'estre mise en la place de la nostre, il n'a peu reüssir à faire cette bréche aux Propheties qui regardent Jesus Christ, tout ce qu'il a fait c'est de monstrer qu'il en a l'intention. ℣. 2. 6.

SECTION II.

Sur la Prophetie du Christ, non inferieure à celle de Moyse Deut. 18. 15. & 18.

C'Est ce qu'il découvre encore dans son chapitre XIV. dans ch. 14. 188. l'Article 188. Mais par un autre artifice.

Il donne une atteinte à l'illustre Prophetie du Deuter. 18. ℣. 15. & 18. *L'Eternel te suscitera un Prophete comme moi d'entre tes freres. Je leur susciterai un Prophete comme toi d'entre leurs freres.* Je ne la copie pas tout du long: chacun la sait par cœur: & les Chrestiens l'entendent de Jesus Christ, comme disciples de St. Pierre & de St. Estienne, qui la rapportent au Sauveur. Act. 3. 22. & 7. 37.

Il est vrai que quelques uns des Reformez apres Calvin ne l'expliquent pas exclusivement de

de Jesus Christ seul, croyants qu'il faut y comprendre aussi les autres Prophetes que Dieu a suscitez en Israël depuis Moyse. Mais Calvin estoit si occupé au grand & ambarassant ouvrage de la Reformation où la plus grande partie de ses Meditations & de ses heures estoient employées, qu'il n'a pas si bien reüssi qu'il eust peu faire à l'estude des Propheties qui est d'une nature toute differente, en sorte qu'il en a traitté plusieurs trop superficiellement. Et neantmoins il a toûjours donné au Sauveur la principale place dans ce lieu du Deuteronome.

En le considerant avec plus d'attention l'on a reconnu qu'il parle de Jesus Christ directement & uniquement. Nostre Correcteur, n'est pas excusable comme estoit Calvin, il n'a pas ses emplois & ses distractions, il vit dans un temps où cet oracle à esté mis dans son jour par les interpretes les plus exacts, il fuit cette lumiere, non seulement il ne reserve pas cette prediction à Jesus Christ seul, il la luy oste, & la lui dérobe, pour l'approprier aux Sacrificateurs Levitiques, en cet endroit, où il dit *Moyse parlant du Sacrificateur Levitique, disoit que Dieu l'avoit choisi pour se presenter devant lui, afin de servir, ou de faire le service au nom du Seigneur*, & où il cite pour monstrer cela, ce Chap. 18. du Deuteronome, ỷ. 5. 19. & 20. En citant le v. 19. Comme ayant pour objet le Sacrificateur Levitique, il applique tout ensemble le v. 18. au mesme objet, car le

le 18. & le 19. verset estant ainsi tissus, *je leur susciterai un Prophete comme toi d'entre leurs freres, & mettrai mes paroles en sa bouche, & il leur dira tout ce que je leur aurai commandé, & aviendra que quiconque n'escoutera mes paroles qu'il aura dites en mon nom, je lui en demanderai compte:* Il est clair par leur liaison étroite qu'ils n'ont qu'un seul & mesme objet, assavoir le *Prophete*, qui est proposé au v. 18. & maintenu au v. 19. en sorte que détourner le v. 19. sur le sacrificateur Levitique, c'est y détourner aussi le v. 18. & que c'est d'un mesme coup, bannir Jesus Christ du v. 18. puis qu'il n'estoit pas Levite; or cette interpretation posée dans le v. 18, remonte jusqu'au 15. où le Prophete dont il s'agit au v. 18. est premierement marqué; ainsi Jesus n'y aura plus de part. Voilà la bréche que fait cet Auteur à nos Propheties malgré l'explication du premier Apostre & du premier Martyr, cy dessus alleguée, & malgré l'utilité qu'en reçoit l'Eglise pour confirmer l'envoy de Jesus Christ nostre Docteur.

Il est aisé de prouver que cet oracle est fait pour luy. Il y a beaucoup de choses qui le font sentir. Si je les étalois ici, ce seroit une digression, & elle auroit trop d'étenduë. Il en faut pourtant toucher quelques-unes. Le Prophete promis en cet oracle doit estre tel que Moyse, *Camoni Camora comme moi*, dit-il, v. 15. *Comme toi*, luidit Dieu v. 18. Or qu'est-

ce

ce que d'estre *comme* Moyse ? C'est ce que nous apprenons au Ch. 34. de ce livre du Deut. v. 10. en ces paroles, *Prophete en Israel comme Moyse, que l'Eternel ait connu face à face. Selon tous les signes & miracles pour lesquels faire au pays d'Egypte, devant Pharao, & tous ses serviteurs, l'Eternel l'avoit envoyé.* Dans cette description de Moyse, d'où se peut prendre le plan d'un Prophete comme Moyse, la premiere partie, & la plus essentielle, c'est que *l'Eternel l'a connu face à face.* Avantage dont le Ch. 12. des Nombres v. 6. 7, & 8. nous donne assez de connoissance pour la question dont il s'agit, nous l'éclaircissant, soit par des façons de parler les plus choisies qu'il se peut, soit par l'opposition des contraires, & nous declarant jusqu'a quel point il est propre & particulier à Moyse, *S'il y a*, dit-il, *quelque Prophete entre vous, moi qui suis l'Eternel me ferai connoistre à lui par vision, & parlerai à lui par songe. Il n'est pas ainsi de mon serviteur Moyse qui est fidele en toute ma maison je parle avec lui bouche à bouche, & il me voit de fait, non point en obscurité, & par representation de l'Eternel.* On traduiroit plus exactement, *je parle avec lui bouche à bouche, & en veuë, & non par des signes enigmatiques, & il voit la forme de Dieu :* ce qui seroit plus emphatique. Mais la version en dit assez pour nous instruire : *bouche à bouche*, & *face à face*, reviennent à la mesme chose. Or c'est ce que Dieu assigne à Moyse comme un privilege, si bien que Dieu ne par-

parloit à lui que de cette façon, & qu'il se reveloit ordinairement aux autres Prophetes par d'autres voyes, par quelque vision, par quelque songe, & avec obscurité. Et cette conversation que Dieu faisoit avec Moyse *face à face* & *bouche à bouche* passoit jusques là, que Moyse alloit quand il vouloit parler à Dieu afin de luy demander les choses qu'il souhaitoit d'apprendre, & de se décharger le cœur dans son sein. La fin du Deuteronome que j'ai cité fait entrer dans le portrait de Moyse, ses miracles qui n'en font que la derniere partie, car la Prophetie tire son estre, & sa perfection du commerce étroit qu'on a avec Dieu, & les miracles servent seulement à la confirmer comme des signes, & au reste ne se font qu'à l'occasion de quelque necessité particuliere qui presse dans tel ou tel moment.

Maintenant pour employer à nostre sujet ce que nous avons remarqué dans Deut. 34. 10. & dans Nomb. 12. 6. Je dis que pour estre un *Prophete comme* Moyse, il ne suffit pas d'estre Israëlite comme lui, ou d'estre fidele serviteur comme il l'estoit, il faut estre connu de Dieu *face à face*, & estre honoré de ses entretiens *bouche à bouche*. Or Dieu dit, Nombres 12. que c'est la maniere de ses entretiens avec Moyse, & non avec les autres; & il en parle au futur comme d'une regle constante, qu'il avoit resolu d'observer à l'avenir: *S'il y a quelque Prophete entre vous, je me ferai connoistre à lui en*

vi-

vision, & parlerai à lui par songe ; j'userai de cette voye, avec tous les Prophetes qui sont en quelque temps que ce soit en Israel : *Il n'est pas ainsi de mon serviteur Moyse.* Les autres donc quoique Prophetes de Dieu en Israël, ne sont pas des Prophetes comme Moyse. Cela suffit estant tiré de l'essence de la chose. Les miracles fournissent une preuve de la mesme Prerogative, en prenant toute la quantité de ceux que Moyse a faits, & en la comparant avec la rareté de ceux des autres Prophetes, lesquels qu'ils puissent estre. Consequemment encore je dis, que l'on ne trouve pas un Prophete comme Moyse dans un Josué, ni dans un Jeremie, ni dans aucun autre Prophete pris separement.

Aussi les anciens Docteurs juifs jusqu'au temps que Jesus vint au Monde n'ont point eu de telles pensées sur ce passage. Ils n'y entendoient que le Messie le Christ seul. Voyez leur Paraphrase Caldaïque composée par Jonathan ; & alors les juifs n'estoient pas portez à tordre les Predictions touchant le Messie, par la jalousie maligne qu'ils ont conceuë depuis contre Jesus & son Eglise. Il ne me paroist point qu'Ils se soient departis de ce sentiment sur Deut. 18. 15. jusqu'au commencement du douziéme siecle, où Rabbi Salomon Jarchi la voulut expliquer comme si sous le nom d'un *Prophete* il comprenoit tous les Prophetes, & encore Vrim & Tummin, que le Sacrificateur

prenoit lors qu'il revestoit son Pectoral. Mais son innovation est mal fondée à tous egards, puis qn'a l'egard du corps ou du nombre entier des Prophetes, nous avons ouï de la bouche de Dieu Deut. 34. & Nomb. 12. qu'ils n'estoient pas tels que Moyse, & qu'a l'egard d'Vrim & Tummim, ils n'egaloient pas non plus le don de Prophetie de Moyse; le Sacrificateur n'y interrogeoit Dieu que rarement, & par l'ordre du souverain Magistrat d'Israël, & sur le sujet de quelques affaires d'Estat, que Dieu ne parloit pas à lui bouche à bouche, & que mesme jamais aucun Sacrificateur sous le pretexte d'Vrim & de Tummim ne fut mis au rang des Prophetes, ni honoré de ce titre, bien loin d'estre un Prophete comme Moyse. Dans le douziéme siecle où vivoit le Rabbin que j'ai cité, les juifs s'animoient à la Dispute contre les Chrestiens. Il ne faut pas s'étonner si pour éluder nos arguments ils cherchoient des interpretations qui effaçassent le Messie des Propheties de l'Escriture, & entre autres de celle ci.

Abben Ezra qui a vescu quelque soixante-dix-ans plus tard voyoit bien sans doute que ce passage, Deut. 18. est trop determiné au nombre singulier (repetant ce terme *un Prophete* au ỳ. 15. & 18.) pour admettre l'explication de R. Salomon qui l'entend au plurier. Ne voulant pourtant pas ceder, il a cherché un Prophete singulier à qui l'appliquer, & il a choisi Josué, il affirme que Josué est le *Prophete*

phete du Deut. 18. 15. & 18. Imprudemment puis qu'il est évidemment refuté par le Deuter. ch. 34. 9. & 10. où le S. Esprit publiant que Josué fut establi successeur de Moyse, incontinent avertit que *nul Prophete n'a esté comme Moyse*, exprés afin de nous empescher de croire que Josué fut comme Moyse.

Par une autre beveuë Bahal hatturin jette les yeux sur Jeremie pour lui affecter ce passage. Je ne m'étendrai pas sur leurs diverses veuës. Quelques-uns malgré ceux-là, reviennent à l'opinion des plus anciens, & restituent ce passage au Messie. Cependant ils ne sont pas suivis de tous, parce que leur Messie mesme selon l'idée qu'une partie d'eux s'en fait, est inferieur à Moyse consideré en qualité de Prophete, en sorte qu'il ne peut remplir les grandeurs de cette prediction.

Il n'y a que nostre Jesus seul en qui se trouve tout ce qu'elle exprime par un *Prophete comme Moyse*, & en qui se verifie l'opinion des juifs selon laquelle ce Prophete est le Messie. Dieu lui *parle bouche à bouche*, c'est à dire immediatement, de toute éternité, non en songe ou en vision, & sans nulle énigme, il le *connoist face à face*, il n'y a ni miroir qui lui renvoye l'image du pere, ni voile qui l'intercepte, ou l'afoiblisse. Il a fait plus de miracles que Moyse, & de plus grands, qui ont eu pour sujet les corps, les esprits, le soleil, le S. Esprit mesme. Enfin Dieu *lui a mis dans la bouche, sa parole,*

toute entiere & dans toute sa sublimité, & non par mesure comme à Moyse.

De tout cela il resulte un droit en quoi il est comme Moyse, c'est qu'on le doit escouter independemment d'aucun autre Prophete, comme Moyse devoit pendant son regime estre escouté independemment de tous ceux qui avoyent esté inspirez avant lui. Comme les paroles de Moyse n'estoient pas sujettes à estre examinées sur la regle de quelque Loy establie auparavant: Il en est de mesme des paroles de Jesus Christ, on n'est pas receu à les soumettre à l'examen, non pas mesmes sur les Livres de Moyse, car par cela mesme il ne seroit pas comme Moyse, Moyse n'estant par soumis à l'examen d'un autre Moyse, d'un autre envoyé de Dieu. Ainsi le dire de Jesus Christ nous oblige à croire. Moyse ne dit pas vous l'escouterez à condition que sa doctrine s'accorde avec la mienne. Mais sans le lier à aucune condition, il dit *vous l'escouterez*, & ainsi il proclame son autorité absolue. Si bien que quand ce que Jesus Christ enseigne ne nous paroist pas conforme à quelque sentence de Moyse, nous devons pourtant le croire avec une soumission de foy.

Ce n'est pas qu'il se trouve jamais de combat reel & effectif entre le dire de Jesus Christ & celui de Moyse, mais parce que des nouveaux Disciples pourroient s'y en imaginer qui les retarderoit de passer de la loy à l'Evangile,

Dieu

Dieu a bien voulu nous donner un Docteur aussi absolu que Moyse en la personne de Jesus Christ nostre Prophete, afin que quand mesme un adversaire crieroit à nos Proselytes Jesus renverse Moyse, nostre conscience ne s'en laisse pas troubler sachant que s'il le fait il le doit, que s'il revoque ses constitutions, elles sont valablement revoquées, qu'il ne se peut que Dieu ne le veuille pas. Par consequent ce passage est une methode abbregée pour débarrasser les novices des controverses qu'un juif pourroit mouvoir contre le dessein qu'ils ont de passer du Judaïsme au Christianisme. Telle est la force des termes. Et la cause de cette grande verité qu'ils contiennent, c'est que Jesus est Dieu fils de Dieu, de sorte que par cela mesme il est élevé non seulement à l'egalité avec Moyse, mais aussi à une superiorité infinie au dessus de luy.

On voit sans plus de discours, comment il est & de justice & mesme de necessité d'approprier la prediction du Deut. 18. 15. & 18. à Jesus Christ, & qu'estant prise en ce sens, elle est d'une grande utilité aux Chrestiens. Pour se resoudre donc à quitter cette explication pour une autre, il faudroit que l'autre fust fondée en de grandes raisons. Mais l'Auteur ne nous en produit aucune; bien loin de là, il insinue cette explication en passant, il la seme ici furtivement comme l'ennemi seme la Zizanie.

Il a fallu que nous ayons cherché nous mes-



mes quelle raiſon il pouvoit avoir, mais il n'en a paru que de foibles à tel point, qu'il a bien deu en avoir honte & les taire. Premierement voyant qu'il lie dans ſa citation du chap. 18. du Deuteronome le ỳ. 5. avec le 19. on peut ſoupçonner qu'il veut que les choſes meſmes dont ces verſets parlent, c'eſt à dire le Sacrificateur du ỳ. 5. & le Prophete du ỳ. 19. ſoient liez enſemble, & que ce ſoient les deux titres d'un meſme homme. Mais c'eſt une pure fantaiſie, car les differentes matieres qui ſont entre le 5. verſet & le 20. & la longueur du diſcours interpoſé, empeſchent cette liaiſon, & il faut bien que les Rabbins ayent ſenti qu'il n'y en avoit point, puis que tout l'enteſtement qu'ils avoient pour leur religion contre la noſtre ne la leur a point fait trouver cette liaiſon, qui leur euſt eſté fort commode pour chicaner, paroiſſant leur fournir un ſujet pris du texte meſme, ſans en emprunter de dehors comme ils font. Rabbi Salomon meſme, quoi qu'il ait preſque nommé les Sacrificateurs en faiſant mention d'Vrim & de Tummim ſur ce texte, neantmoins il n'a fait qu'y toucher comme par hazard, car dans tout ſon raiſonnement ſuivant, il n'en dit plus mot, & inſiſte uniquement ſur les Prophetes, comme ſentant bien que l'Urim & le Tummim n'eſtoient pas le ſujet de cette promeſſe, & ſçachant auſſi que ces choſes n'aqueroient pas au Sacrificateur la qualité de Prophete.

Noſtre

Nostre auteur ne pretendroit-il point que les passages Deuter. 17. 12. & 18. 20. fussent paralleles, & qu'il en pourroit inferer que comme il est parlé du Sacrificateur pour condamner ceux qui lui desobeïront, Deut. 17. 12. il en seroit aussi parlé ch. 18. 20. ce qui auroit un effet retroactif sur les ℣. 19. 18. jusqu'au 18. & les feroit entendre touchant le mesme Sacrificateur. Mais pour peu qu'on y regarde l'on appercevra clairement que ces deux passages ne sont nullement paralleles, & qu'ils ne parlent pas du mesme sujet. Les personnes à qui il faut obeïr ont des characteres differents. Au 17. c'est le Sacrificateur qui est de la race de Levi, & qui est regardé comme prononçant selon sa science & sa conscience, non pas comme aidé de la lumiere celeste par le moyen d'Urim & Tummim, & le juge qui sera en tel ou tel temps. Mais au c. 18. c'est un Prophete, & un Prophete tel que Moyse, or on avoit souvent la qualité de Prophete, sans avoir celle de juge ni celle de Sacrificateur Levite, & on avoit ordinairement celles ci sans estre Prophete, & encore plus sans l'estre comme Moyse. Et ce Prophete-cy est regardé non comme reglant son discours par son jugement humain, mais comme reglé par l'inspiration, car c'est le sens & la force de cette façon de parler *je lui mettrai mes paroles en sa bouche*, car elle ne se trouve que Nombre 22. 38. & 23. 5. & disent l'inspiration immediate de Balaam. Outre

la difference des personnes recommandées, il y en a une tres-grande dans la matiere sur qui ils doivenr estre obeïs. au c. 17. il n'est question que *de juger specialement entre meurtre & meurtre, entre cause & cause, entre playe & playe, qui sont affaires de procés en tes portes; lors tu te leveras* (dit la Loy) *& monteras au lieu que l'Eternel aura choisi.* Mais au ch. 18. il s'agit generalement de tout ce que le Prophete tel que Moyse pourra dire par le commandement de Dieu, & c'est l'étendue illimitée de ce sur quoi Dieu commande qu'il soit escouté.

Il y a aussi de la difference pour l'occasion, puis qu'au v. 17. elle est marquée lors que vous trouvant embarassé d'une question, vous souhaiterez de vous la faire éclaircir: Il y en a pour le lieu, on montera au lieu que Dieu aura choisi: Mais au c. 18. Dieu n'indique ni occasion distinguée, ni lieu assigné pour entendre ce Prophete, & pour recevoir ses enseignements: Et pourquoi? c'est qu'en tout temps il les faut rechercher, c'est qu'un Prophete n'a pas un siege visible comme en ont les Sacrificateurs & les Juges. La punition aussi est exprimée differemment: au c. 17. *cet homme mourra, & tu osteras le mechant* d'Israël, ce qui charge de punir cette rebellion les personnes qui sont establies pour venger les crimes. Mais au c. 18. *quiconque n'escoutera, &c. je luy en demanderai compte.* Est-ce donc que le censeur craint un inconvenient dans nostre explication,

cation, peut estre s'imagine-t-il que c'est une contradiction de poser qu'il n'y a point de Prophete comme Moyse Deut. 34. & d'affirmer que le Messie est un Prophete comme Moyse, si l'on veut un sujet en qui cette égalité se trouve à la rigueur? On luy pourroit repliquer que les paroles du Deut. 34. ne regardent que le temps qui s'estoit passé jusqu'a ce que ces paroles fussent escrites. Mais il reviendra peut estre par Nomb. 12. 8. qui est perpetuel. Mais il est aisé de soudre cette difficulté, & d'accorder cette apparence de contradiction. C'est que le 12. Chap. des Nombres parle seulement du temps de la dispensation d'alors, où les Prophetes n'estoient que de simples hommes. Mais le Deut. au ch. 18. v. 15. & 18. que nous examinons parle d'une nouvelle Economie, où il y auroit un Prophete doüé de la nature divine avec l'humaine. Ce denouëment estoit facile à trouver dans nostre Theologie que l'auteur n'ignore pas, quoi qu'il ne la suive pas bien. De quelque costé donc que je me tourne pour découvrir les motifs qui ont poussé cet Auteur à rapporter aux Sacrificateurs Levitiques l'oracle du Deut. ch. 18. je n'en vois aucun dans la chose, au contraire tout y repugne, ainsi il n'en reste point d'autre que la passion aveugle de faire disparoistre Jesus Christ des anciennes predictions. Nous ne devons pas desirer une version faite dans un tel esprit.

que Jesus Christ à soufferte, c'est que les persecuteurs vouloient se vanger de ce que sa Religion combattoit leur corruption & condannoit leurs dereglements. Il en resulte aussi que ce que Jesus Christ a souffert, ce n'est que par la condition generale de l'Eglise.

De là l'on peut composer un Systeme, qui certes n'est pas chargé de Mysteres, on n'y voit point celui des decrets determinez dés l'éternité sur les choses qui dépendent de la libre volonté des hommes, on n'y voit ni la providence particuliere & continuelle qui regit chaque action des hommes, ni l'operation efficace de Dieu dans chaque peché que chacun commet; on y voit plustot un Dieu qui content d'avoir une fois establi des creatures avec leurs puissances & leurs facultés au commencement du Monde, les laisse agir aprés cela selon les dispositions qu'elles ont receuës de luy ou acquises par elles mesmes, & qui remet ainsi à leur conduite la determination & le succez des évenements à venir. Comme Mr. P. l'a enseigné aprés quelques Rabins. Ceux qui reçoivent les veritez revelées avec une conscience absolument soumise au tesmoignage de Dieu, bien loin de gouster la facilité d'un tel Systeme, en detesteront le sacrilege, par où des mysteres si divins & si importants sont soustraits, sachants tres bien que l'Escriture nous les enseigne en divers endroits, & particulierement dans ces deux des actes qui ont esté cy dessus marquez.

L'Au-

L'Auteur du Projet tasche à nous empescher de les y voir. Et premierement il les efface du ch. 2. 23. en donnant une signification supposée au lieu de la veritable aux mots Grecs. ἔκδοτον, ὡρισμένῃ, βουλῇ, & πρόγνωσει, dont nous exposons le premier, *livré*, le second, *un ordre exprez de la volonté de Dieu*, ou selon nos anciennes éditions, *le conseil defini*, phrase qui a plus de brieveté & de justesse; le troisiéme, *un decret de sa prescience*. Il traduit le premier par un terme radouci, *qui avoit esté donné*, & pretend *qu'il designe le don & le present que Dieu avoit fait de son fils aux juifs pour les retirer de leurs crimes.* Mais il ne faut point marchander ni faire la petite bouche, ἔκδοτος qui est dans ce passage signifie *un homme livré à la merci de ses ennemis*, c'est ainsi que l'entend Isocrate (qui sçavoit si bien le Grec) ἐκδότους ποιοῦμαι τοῖς βαρβάροις, je les livre aux barbares, *de dititios facio*, & c'est ce que nous apprenons de tous les exemples Grecs que Pricæus produit pour montrer que ἔκδοτος a la mesme force que παραδιδόναι, *tradere aliquem*, livrer quelqu'un. L'auteur n'a pû ignorer cela, & il le nie contre sa conscience, car l'exemple d'Isocrate se trouve dans le Dictionnaire Grec de Constantin, & ceux de Pricæus, sont rapportez dans la Synopse de Polus livres tres-communs : & il n'y a point d'exemples differents qui employent ἔκδοτον pour quelque present qui est donné. L'auteur n'en a aucun, car il n'en allegue point, & il ne les espargne pas quand il en a ou en croit avoir, com-

comme on l'apperçoit aſſez pour peu qu'on feuillete ſon Livre.

Le ſecond terme qu'il nous conteſte, c'eſt ὡρισμένη βουλὴ, au lieu de l'expliquer d'un *conſeil defini*, ou de quelque maniere pareille, il tourne, le *deſſein declaré*. Il entend le deſſein de faire *don & preſent de* Jeſus Chriſt aux juifs, comme il parle. C'eſt ce qui peut donner ſujet de s'eſtonner de ce qu'il s'eſt éloigné de la traduction qui met ici *un conſeil defini*, car eſtant literale de ſoi, d'ailleurs elle n'engageroit aucunement l'Auteur du Projet dans cette doctrine qu'il rejette des Decrets de Dieu pour les crimes; & en joignant le conſeil defini avec le *don & le preſent charitable que Dieu fait de Jeſus* aux juifs, il n'en reſulteroit autre choſe qu'un conſeil defini de donner Jeſus Chriſt. Mais c'eſt que ceci meſme n'accommode pas cet Auteur dans les principes où nous avons veu qu'il eſt: Il ne connoiſt point de conſeil *defini* en Dieu, non pas meſme celui de nous gratifier du don de Jeſus Chriſt. Si eſt ce que le terme Grec ſignifie exactement un *conſeil defini*, βουλὴ *conſeil*, ὡρισμένη *defini* le mot ὅρος d'où ce verbe eſt derivé ſignifie *fin*, & le verbe étant au paſſif, la forme paſſive du verbe de noſtre verſion *defini*, le repreſente naïvement. L'idée qu'il nous donne ce verbe, c'eſt celle d'un conſeil circonſtancié de ſes bornes, [ὅροις] & de ſes limites completes tant à l'egard de la matiere, que de ſa maniere car s'il en manquoit quelqu'une il ne ſeroit pas encore

core *defini.* On peut ſentir le genie de ce mot en conſiderant ce qui s'appelle une *ſentence définitive*, celà ne ſignifie pas qu'elle ſoit ou invariable ou en dernier reſſort, encore qu'elle le puiſſe être, car elle peut auſſi ne l'être pas, mais elle eſt définitive quand elle n'eſt ni preparatoire, ni interlocutoire, ni comminatoire ; & que paſſant outre juſqu'à faire la déciſion des queſtions agitées, elle determine les perſonnes qui gagnent, celles qui perdent, & combien, le temps, la maniere & l'étendue de l'execution. Ainſi le texte attribuë à Dieu un conſeil où ſe trouvent toutes ces determinations quand il lui donne un *conſeil defini.* Quant à l'explication du pretendu traducteur *deſſein declaré*, elle ne dit pas ce que le terme Grec dit par ſoi-même, elle s'écarte à quelque acceſſoire qui accompagne quelques-fois la choſe ſignifiée par ce mot ; car en effet quand on definit une choſe on declare ce qu'elle eſt ſi on la définit à quelques diſciples, ou à quelques autres auditeurs. Encore cela n'a pas lieu quand il s'agit de conſeils, de deliberations, de queſtions. C'eſt-ce qui trompe nôtre Correcteur. Il faut qu'il ſçache que ὁϱίζειν *definir*, quand il s'applique à un objet ſimple, prend un autre ſens que quand il s'agit de la propoſition d'une affaire. Un objet ſimple, par exemple, l'ange, l'air, le métal, eſt defini quand on declare quel il eſt, en donnant ſa definition compoſée de ſes attributs generaux

&

& particuliers joints ensemble : Et si l'on a quelque langage par signes par lesquels on face entendre la nature de cet objet, c'est aussi bien le definir que quand on use de paroles. C'est ainsi qu'aux Rom. 1. 4. c'est tout un pour expliquer ὁρισθεὶς de direqne Jesus-Christ à été *defini* ou *declaré* fils de Dieu. Mais *definir* change de face quand on le dit d'une proposition. Si la proposition regarde une verité que l'esprit tâche de comprendre, definir cette verité, c'est l'éclarcir à l'entendement par la décision des questions & la solution des difficultez qui la touchent. Et si la proposition regarde une affaire, cette affaire peut-être du genre de celles qu'on agite, devant les Juges, & alors la definir, c'est en prononcer un jugement qui la regle entierement. Elle peut aussi être une matiere de deliberation. Sur quoi l'on resout ce qui doit se faire ou ne se pas faire, & definir celles-ci, c'est determiner qu'on en executera ou qu'on en fera executer quelqu'une, & qu'on laissera les autres sans execution. Ici qu'il s'agit de livrer Jesus aux Juifs, c'est une affaire de deliberation, qui a été definie dans le conseil de Dieu, en resolvant qu'il l'executeroit. Il n'est pas question de *declarer*; car ce conseil quoique defini, a été reservé dans le secret de Dieu sans être declaré jusqu'a ce qu'il l'ait revelé, ce qu'il a fait même par degrez.

Achevons par le mot de πρόγνωσις que l'Auteur

teur du projet traduit simplement *prescience*, rapportant que nos Versions font dire à l'Apôtre, *un decret de sa prescience* (de Dieu.) La version de Geneve d'abord se servoit du mot de *Providence*. Mais dans le temps qu'on la faisoit, ce terme s'entendoit en François autrement qu'il ne fait aujourd'hui, car nous l'entendons de cette operation que Dieu exerce dans le temps pour gouverner actuellement les choses qui existent. Mais alors, il avoit la signification que nous verrons dans le commentaire de Calvin, sur ces paroles. *St. Luc met ici deux choses*, dit-il, *à sçavoir la providence de Dieu, & son conseil deffini. Or combien que la providence soit la premiere quant à l'ordre, entant que Dieu prevoit ce qu'il veut ordonner avant que de fait il l'ordonne*, &c. ce discours nous fait voir qu'en son siecle on appelloit *providence* un acte que Dieu fait dans l'éternité, & non dans le temps. Et pour mieux entrer dans son sens, observons qu'incontinent aprés distinguant cette providence d'avec le *conseil*, en Dieu, il dit *que Dieu n'a rien voulu ou ordonné qu'il n'ait auparavant dressé à sa fin* où, il paroît qu'il rapporte au *conseil*, *vouloir & ordonner*, & à la *providence*, *dresser à sa fin*; & un peu plus bas, *Saint Pierre donc*, ajoûte-t-il, *pour montrer que le Conseil de Dieu n'est point sans raison, lui a joint la providence pour compagne*. D'où l'on peut aisément recueüillir, que par *providence*, nôtre version dans les éditions ancien-

 nes,

nes, n'entend pas simplement prevoir, mais *pourvoir*, former le rapport & le concert qui est entre les fins & leurs moyens, choisir une telle chose pour la faire servir à une telle autre, d'où se compose un projet, lequel Dieu approuvant comme il l'a conçu, il conclut le dessein determiné & le conseil defini de l'executer. Ainsi ceux qui au lieu du mot de *providence*, ont mis *decret de sa prescience*, ne se sont pas éloignez de l'intention des traducteurs, quoi qu'il y ait quelque difference dans la maniere de concevoir la chose sous l'un & sous l'autre de ces termes, comme en effet elle est si relevée au dessus de nôtre portée qu'il est difficile de s'en exprimer comme on voudroit. On ne s'en éloignera pas fort aussi, & je croi qu'avec cela l'on approchera un peu plus de la proprieté de l'original en se servant de ces termes. *Ce* Jesus *étant par la resolution definitive & par l'avis antecedent de Dieu livré* en vôtre puissance *vous l'avez pris*. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre autant qu'il faudroit pour montrer les raisons que j'ai de prendre ce tour. Mais le fonds est le même. Et enfin, ce qui est principalement à remarquer en ce lieu, c'est que quelque explication que l'on donne il faut marquer ici non une prescience nuë, mais qui emporte avec soi une determination à vouloir & à operer. En effet, pour ne pas inserer ici les raisons tirées de la nature de Dieu, & de l'analogie de la foi, que les Theologiens ex-
pliquent

pliquent amplement, pour montrer qu'une prescience simple ne convient pas à la divinité, le passage même dont nous parlons Act. 2: 23. nous oblige à entendre par le terme de πρόγνωσις qu'il employe, quelque chose qui passe au delà d'une simple prescience. Car en verité une simple prescience ne consiste qu'à sçavoir par avance les choses qui seront, c'est-à-dire, à les avoir peintes en son entendement par des idées, les contempler, & les retenir. Ainsi la prescience n'est pas un attribut qui nous face concevoir Dieu se portant à operer au dehors dans les creatures: Or le texte nous represente Dieu se portant à operer en elles, par l'attribut qu'il lui donne, puis qu'il dit que par là Dieu à donné son fils aux hommes, même selon les termes de l'interpretation de l'auteur, qui dit que Jesus à été donné aux Juifs par la prescience de Dieu. Donc ce n'est pas une simple prescience puisque par elle Dieu opere.

Il en est de même du verbe προγινώσκειν dont ce terme est formé; car il se trouve Rom. 8: 29. qui porte que ceux que Dieu à préconnus, il les a aussi predestinez: or si c'étoit une prescience simple par laquelle il fust dit qu'il les à preconnus, il n'y auroit rien en cela qui ne fust commun à tous les autres hommes, aussi bien qu'à toutes les creatures en general, ainsi cela n'auroit pas de liaison avec ce qu'il les a predestinez, puisqu'il les avoit tous preconnus, & que cependant il ne les a pas tous pre-

deſtinez à être rendus conformes à Jeſus Chriſt. Il faut donc reconnoître que ce mot de *preconnus* commence à poſer une diſtinction entre ceux qui ſeront ſauvez & les autres: Et cette diſtinction étant ici repreſentée comme faite avant qu'ils exiſtent, ne peut conſiſter que dans une determination de ſa volonté pour operer en leur faveur. Pareillement ce qui eſt dit 1 Pierre 1.20. que Jeſus Chriſt à été *preconnu*, ne peut ſe reduire à une ſimple connoiſſance que Dieu ait euë de lui, mais on y doit comprendre une determination de volonté de Dieu touchant ce Sauveur, car elle eſt propoſée par l'Apôtre comme tendante à le manifeſter & à le donner actuellement en ſon temps pour rachetter les hommes.

Preſentement donc ayant prouvé que les trois termes cy-deſſus remarquez dont on nous diſpute l'énergie, ont d'autres ſignifications que celles à quoi l'auteur du Projet les veut reduire, que ἔκδοτος, ſignifie livré à des ennemis, que ὡρισμένη βουλὴ, c'eſt un conſeil & une reſolution definitive, reglant & determinant les circonſtances particulieres de la choſe reſoluë qui doit être faite, & que πρόγνωσις renferme plus que la preſcience, poſant en Dieu une volonté qui ſe determine à operer dans un ſujet; nous concluons avec juſtice que ce texte nous met devant les yeux la doctrine des Decrets éternels telle que nôtre Verſion l'exprime, & que l'Auteur s'efforçant à la faire diſparoître

paroître

paroître par sa maniere de traduire ce texte, combat par sa version les verités les plus divines, qui doivent toutes nous être precieuses, sacrées, & inviolables. Il fait bien semblant de ne combattre que nos versions, *ces versions font dire à St. Pierre*, dit-il, mais nous avons montré que nos versions ne meslent rien là du leur, c'est le texte qui dit ce qu'elles redisent, c'est le St. Esprit qui le fait dire à S. Pierre. Par une autre ruse en feignant de recueillir ce que nos versions disent, il leur donne un tour odieux comme si leur sens étoit qu'on commet un crime *en execution des ordres exprés* &c. Mais ces termes supposez signifiant, & un commandement, & la volonté d'y obeïr, chacun voit sa fraude. Nous ne nous laisserons donc pas rebutter par les reproches que le Pretendu traducteur nous fait, ce n'est pas à nous qui ne faisons que recevoir ce que le texte nous presente, mais c'est à St. Pierre qui nous les enseigne ainsi. C'est au St. Esprit même les dictant à l'Apôtre, que s'addressent ces reproches odieux, de s'en *prendre à Dieu*, & de *faire murmurer les Lecteurs*, c'est lui qui sera convaincu de la *bizarrerie*, que l'on impute à cette doctrine par un blaspheme. Mais les bons Thologiens y respondent solidement dans leurs écrits, particulierement dans leurs traittés de controverses contre les Arminiens, & contre les heretiques.

Il ne faut pas oublier de remarquer que

l'Auteur du Projet par un artifice propre aux sophistes nous donne le change en nous designant le but qu'avoit l'Apôtre dans ce verset, comme si c'étoit celui *de reprocher à cette nation comme une impieté & oomme un crime execrable* la crucifixion de Jesus: & il ne prouve pas bien que St. Pierre veuïlle faire cela ici en alleguant qu'il le fait Act. 3: 13, 14, 15. puisque l'Apôtre a peu faire une chose dans un discours, & une autre chose dans un autre discours, selon la liberté qu'a un maître de dispenser ses diverses observations en divers entretiens. Pour celui-ci Act. 2: 23. son but veritable & visible étoit de montrer que Jesus est celui que les Prophetes ont predit; & de faire aussi voir par-là aux Juifs que les succez qu'ils ont eus contre Jesus ne viennent pas de ce que Dieu jugeoit leur cause meilleure que la sienne, & ne sont pas des effets de leur force & de leur adresse, ni ne sont arrivez par hazard; afin qu'ils remontent à Dieu, qu'ils adorent ses Decrets, & qu'ils remarquent sa conduite conforme à ses predictions. *L'homme de bien*, dont l'auteur parle n'accusera point ces veuës de *bizarrerie* il n'en *murmurera* point, il ne *s'en prendra* point à Dieu.

Dans l'article 25. il répand un semblable venin sur le passage des Actes 4. 27. & 28. & aussi l'antidote que nous avons donné sur le precedent, servira sur celui-ci, Nous avons assez expliqué la proprieté du verbe ὁρίζειν dont le Pretendu traducteur abuse, & chacun peut

peut en relisant ce que nous en avons remarqué, juger que nôtre version l'explique bien par ces termes, *avoient auparavant determinées*; & rejetter la traduction qu'on nous veut donner, en usant de ceux-ci, *avoit auparavant declaré*: car on se doit souvenir qu'il s'agit ici non pas de quelque objet simple, mais d'une affaire, & qu'en ce cas le mot Grec signifie regler definitivement l'affaire. Il altere la derniere periode entiere, & non ce mot seul, en la reformant ainsi --- *contre le St. fils de Dieu, qu'il avoit consacré par son onction pour faire ce que sa puissance & sa bonne volonté avoit auparavant declaré qui devoit arriver.* En transcrivant ces paroles de la version de Port Royal il ose affirmer que c'est ce que *les termes de l'original portent distinctement:* Cette affirmation est une imposture criante, car cette version transpose licentieusement les termes de l'original, que la nôtre à suivis religieusement selon leur ordre, comme on le peut voir si l'on sçait du Grec; même quand on n'en sçauroit point, on le peut reconnoître en conferant toutes les Versions & les Commentaires, car les termes y sont placez comme dans nôtre version; conformité qui ne peut venir que de la source originale, puisque s'ils s'en éloignoient, il seroit impossible qu'ils eussent tous manqué d'une même maniere.

Cette transposition des paroles va à la chose même, & la rend toute autre qu'elle n'est dans

le texte, transposant les actions, & les rapportant à un sujet pendant que le texte les rapporte à l'autre. C'est ce que l'on execute par ce tour d'adresse de placer le nom de *Jesus le St. fils de Dieu*, & sa consecration, tout proche du mot *pour faire*, qui marque l'action d'accomplir ce que la puissance & la volonté de Dieu avoit declaré (ou selon nous determiné) qui devoit arriver, car par cet arrangement il semble que l'Apôtre parle de ce que Jesus avoit ordre de faire lui-même, & des fonctions du ministere auquel il avoit été consacré par l'onction divine. Par le même coup, l'on déplace les noms d'Herode & de Ponce Pilate, & du peuple d'Israël, d'auprés de ce verbe *faire*, qui designe l'action que Dieu veut qui se face: Et par ce mesnagement on empêche le Lecteur de voir qu'il est question d'une action qui doit être faite par Herode & ses complices. C'est se joüer non seulement de l'Ecriture sainte, mais aussi de quelque Escrit que ce soit, de transposer ses termes à un tel point que l'on l'empêche de dire ce qu'il dit, & qu'on lui face dire une chose dont il ne parle pas. On peut bien en traduisant faire quelques transpositions, mais non pas de celles-ci, c'est fabriquer & supposer non pas traduire. Un homme qui aime ces traits là ne sera jamais un traducteur digne de foi. Il faut faire encore d'autres remarques sur cet Article.

I. Pour

I. Pour plaſtrer ce deguiſement, on fourre ici l'éphitethe de *bonne*, *faire ce que ſa puiſſance & ſa volonté avoit auparavant declaré qui devoit arriver*. La couleur eſt ébloüiſſante, car en effet il convient bien mieux de mettre en œuvre la bonne volonté de Dieu en indiquant l'origine des actions d'un bien-faiteur comme Jeſus Chriſt, qu'en découvrant la cauſe des actions des méchans, comme Herode, & ſes compagnons. Mais c'eſt une couleur empruntée, car l'original dit ſimplement *volonté*, non pas *bonne volonté*: c'eſt en Grec βȣλὴ, que nous traduiſons quelque-fois *conſeil*, & qui s'employe indifferemment pour les reſolutions qui ſe prennent ſoit par une bonne ou une mauvaiſe volonté pour quelque perſonne, car c'en eſt une mauvaiſe, & tendante à faire ſouffrir du mal qui eſt ſignifié par ce mot Luc. 23. 51. Act. 27. 42. & il paroît par Act. 13. 36. & 1 Cor. 4. 5. que pour le bien traduire, il faut ſans y meſler aucun de ces rapports au bien ou au mal, le laiſſer indifferent. II. Le Cenſeur dit que *nos Interpretes attribuent à Dieu un deſſein dont* Dieu a *horreur*, & qu'ils le font *par leurs Prejugez*. C'eſt que depuis qu'il a pleu à ces Meſſieurs ſe faire une horreur des myſteres de Dieu & de ſes Decrets en écoutant leur raiſon trompeuſe au lieu de la revelation infallible, ils attribuent à Dieu une ſemblable horreur, & ſe gaſtant le jugement & l'eſprit par la coûtume de tordre l'Ecriture

selon leur sens, il n'y voient plus ce qui y est, & se figurent que les autres qui l'enseignent le font par leurs préjugez, s'estimant être les seuls qui ayent le raisonnement droit. Voilà leur état. III. Parce que dans la conjoncture où St. Pierre se trouvoit, & qui l'obligeoit à pousser vers le Ciel la priere dont ce verset fait partie, il s'agissoit de la persecution de l'Eglise, l'auteur nous voudroit persuader que l'Apôtre ne doit pas parler de la persecution particuliere de Jesus Christ. Mais ce n'est pas raisonner, car quoi qu'il s'agisse d'un sujet, on parle fort bien d'un autre qui est à propos; comme ici, les souffrances de Jesus Christ viennent à propos de celles des fideles, tant pour les fortifier par son exemple, que parce qu'en se joignant à lui ils ont embrassé cette vocatiou de souffrir la persecution pour lui. Et sur tout, cela sert ici à apuyer leur requeste devant Dieu; c'est ce que leurs persecuteurs contre qui ils la presentent, sont ces abominables qui ont auparavant persecuté le fils de Dieu, que c'en est ici une suite, que la cause des suppliants est la sienne. IV. L'Auteur nous objecte que *Dieu n'a pas ordonné que les impies persecutent l'Eglise*. S'il entend que Dieu n'a pas ordonné aux impies de la persecuter, il a raison: mais il ne touche par nôtre doctrine, nous ne disons pas qu'il le leur ait ordonné, cela sonneroit une ordonnance & un commandement qu'il leur auroit prescrit, & en vertu du-

duquel leur devoir seroit de persecuter l'Eglise.

Cette objection se resout par la seule distinction qui est si connue, entre ce que Dieu a ordonné dans ses Loix touchant le devoir de l'homme, & ce qu'il a ordonné dans ses décrets, touchant les évenements à venir. Au premier sens il n'a pas ordonné que les impies persecutent l'Eglise, cela est contre sa loy & contre leur devoir. Mais au second sens il l'a ordonné comme il nous l'enseigne dans ces passages & dans plusieurs autres. Ainsi il ne gagne rien par là pour s'autoriser à forger de nouvelles versions & à decrediter les anciennes, en faveur de ses erreurs. Que Dieu ordonne des choses en ces deux differentes manieres, & qu'il y en ait de celles qu'il n'a pas ordonnées par sa loy, lesquelles il a cependant ordonnées par son decret, on le pourroit prouver contre l'Auteur par une chose qu'il pose lui mesme. *Dieu a ordonné*, dit-il, *que son Eglise n'entre dans la possession du Royaume des Cieux que par la Croix & les afflictions.* Or Dieu n'a pas ordonné cela à son Eglise, par commandement; il ne ne lui a pas fait ce commandement negatif, c'est à dire, cette deffense, n'entrés dans la possession du Royaume des Cieux que par les afflictions, car en vertu d'un tel commandement si Dieu l'avoit fait, l'Eglise seroit obligée à chercher les afflictions, comme à un devoir particulier; ce qui n'est pas vrai puis que l'Eglise & ses membres les fideles doivent plustost fuir les afflictions,

quand

quand ils le peuvent sans violer d'autres devoirs. Comment donc entendra-t-on que Dieu a ordonné que son Eglise ne deviendra heureuse que par les afflictions? puisque ce n'est pas par commandement qu'il l'a ordonné, il faut dire qu'il l'a ordonné par un Decret. Cette mesme position de l'Auteur du Projet va jusqu'a nous fournir un argument pour le convaincre que Dieu a fait quelque Decret en consequence duquel certains pechez doivent arriver. Car supposant qu'il est arresté que l'Eglise entrera en possession du Royaume des Cieux, je vous prie, le Decret qui la soumet à n'y entrer que par les afflictions, n'enferme-t-il pas qu'il y aura des gens qui l'affligeront? n'enveloppe-t-il pas une volonté de permettre le peché en telle maniere qu'il arrivera infalliblement? Certes si ce qui regarde le peché, & son arrivée infallible n'estoit pas resolu, il n'y auroit rien de stable dans cette ordonnance que l'Eglise n'entreroit au Ciel que par les aflictions, estant vrai qu'elle ne peut passer par les afflictions s'il n'y a des gens qui l'affligent, & estant encore vrai que l'afliger c'est pecher. Encore une fois, si le peché n'estoit pas certain pour l'évenement, il pourroit ne pas arriver, or posé qu'il n'arrivast pas, il s'ensuivroit où que l'Eglise entreroit au Ciel sans afliction, contre l'ordonnance de Dieu, ou que l'Eglise par faute d'aflictions n'entreroit point au Ciel; absurditez de part & d'autre.

Nous

Nous voyons par ces exemples que le pretendu traducteur exerce son industrie à déconcerter les Decrets & les Propheties, & particulierement en ce qui concerne Jesus Christ. Il est vrai que ces exemples sont en petit nombre, mais aussi c'est dans un *Projet* qu'il les donne, ce ne sont donc que des *échantillons*, qui nous montrent comment il maniera les autres passages du mesme ordre si on le laisse faire. J'en puis ajouter encore un, qui est presque imperceptible, mais qui se peut mettre en évidence. C'est celui du Chap. XII. article 30. Il y traitte du mot de *chemin* pris figurément, il remarque que les Ebreux l'emploient pour designer deux choses qui sont les deux extremes, l'acte d'engendrer & celui de mourir, il donne des exemples de l'un & de l'autre usage du mot. L'un en parlant de la mort, dans Josué 23. 14. L'autre en faisant entendre par periphrase l'acte d'engendrer, c'est dans le discours que les filles de Loth tinrent entre elles, Gen. 19. 31. il n'y a nul en la terre pour *venir vers nous selon le chemin de toute la terre.* Aprés cela il finit l'article en ajoûtant, *voy. Aussi Prov.* 30. 19. & il ne dit point si ce passage se rapporte à la generation ou à la mort: Encore moins prouve-t-il qu'il se rapporte à la generation ordinaire, ou à *ce que les hommes ont accoustumé de faire* comme il s'exprime dans la proposition qu'il met à la teste de cet article: Aussi peu montre-t-il comment il pourroit resoudre les argu-

arguments par lesquels on fait voir que les paroles de ce passage regardent un mystere surnaturel, & non une chose ordinaire dans la nature. Il se contente de le marquer par chiffres, pour persuader au Lecteur que le mot de *chemin* s'y prend comme dans la Gen. 19. 31. sans qu'il y ait le mot à dire On se pourroit mesprendre en allant si viste. Voici le texte du passage conformement à l'original où le mot de *chemin* est employé dans les quatre membres du verset. *Trois choses sont trop merveilleuses pour moi, mesme il y en a quatre que je ne connois point; Le chemin de l'aigle en l'air*, (où *dans le Ciel*, comme s'exprime l'original) *le chemin du serpent sur le rocher, le chemin du navire au milieu de la mer, & le chemin de l'homme dans la vierge*. En lisant cela de suite, l'on voit que le terme *de chemin*, ne s'entend point ici de la maniere que l'Auteur propose, ni pour l'acte d'engendrer, ni pour celui de mourir, car il est évident qu'il n'est pas question des actes d'engendrer ou de mourir en l'air, à l'egard de l'aigle, ni d'engendrer ou de mourir sur le rocher, à l'egard du serpent, ni d'engendrer ou de mourir dans la mer, à l'egard du navire, & consequemmenr qu'il ne s'agit pas de l'acte d'engendrer non plus que de celui de mourir dans la vierge, à l'egard de l'homme. De sorte qu'il est manifeste que l'Auteur prend mal ce passage en l'alleguant ici, pour lui donner une telle interpretation, & qu'il a

un

un autre ſens. Son vrai ſens dans les trois premiers exemples parlants de l'aigle, du ſerpent, & du navire, & joignants la deſignation des lieux où ils paſſent, c'eſt que chacun des trois ſujets nommez aigle, ſerpent, & navire, tout entiers, & en toutes leurs parties, font un chemin dans l'air, ſur le rocher, & dans la mer; en y paſſant corporellement, & que ſuivant le meſme ſens de l'expreſſion comme il le faut dans une meſme liſte, & pour des ſujets eſtablis dans un meſme ordre, l'homme entier & en toutes ſes parties fait un chemin dans la vierge. Or eſt il que l'homme tout entier & en toutes ſes parties ne fait un chemin dans la femme par où il paſſe corporellement, ſinon en naiſſant, lors qu'il ſort de la matrice de ſa mere. C'eſt donc la naiſſance d'un homme qui eſt exprimée ici.

Et pour achever, puis qu'il eſt vrai que quand l'homme fait ce chemin de dedans le ventre de ſa mere pour venir dehors, la femme n'eſt pas une vierge, la naiſſance humaine qui eſt deſignée ici n'eſt pas celle de tous les hommes; Mais de quelqu'un qui eſt né d'une vierge qui ſoit vierge dans l'enfantement meſme quand l'homme fait ce chemin pour naiſtre. Or c'eſt ce qui convient à Jeſus Chriſt, & à lui ſeul. Ce qui nous eſt donc deſigné ici, c'eſt la naiſſance de Jeſus Chriſt. A quoi ſe rapporte le choix que le St. Eſprit à fait du nom qui marque ce qui naiſt, car c'eſt *Gebher*, *un*

masle, employé tout de même Job 3. 2. à la naissance d'un mâle, & non pas le terme *d'enfant*, commun à l'un & à l'autre sexe, de sorte qu'il ne convient pas à la commune naissance de tous les hommes, mais il convient bien à ce que c'étoit un masle qui devoit naistre d'une Vierge. Je me contente de marquer ces choses grammaticales, à quoi un Interprete doit prendre garde sur tout quand il veut corriger les autres. Je laisse l'explication mystique des chemins de l'aigle, du serpent, & du navire, par rapport à Jesus Christ, sçavoir à son ascencion, à sa sepulture & resurrection, & à sa conversation au milieu des flots & des tempestes des peuples. Ces considerations sont propres pour un autre sorte d'ouvrage, & je les ai traittées dans une dissertation sur Esaïe c. 7. ℣ 14. imprimée avec deux autres dans mon *Specimen Controversiarum Judaïcarum*. Ainsi le Pretendu traducteur mêle des choses qui sont fort differentes, en confondant le sens de ce passage avec celui des paroles des filles de Loth, Gen. 19. 31. La diversité du sens étoit assez indiquée par ce que Salomon declare hautement qu'il parle d'un miracle incomprehensible, au lieu que ce que les filles de Loth demandoient n'étoit pas un miracle. Mais nôtre Auteur n'y prend pas garde de si prés. Les ennemis des Propheties qui representent Jesus Christ, ne manquent point d'attaquer ce passage, les Sociniens & les Juifs font leurs efforts
su-

pour le deſtourner de lui & le reduire à des ſujets vulgaires. Nôtre auteur leur aide en comparant ce paſſage avec celui des filles de Loth. Il eſt vrai que quelques Interpretes bien intentionnez ont trop concedé aux Adverſaires en cet endroit, ainſi j'avoüe que s'il n'y avoit que cela j'excuſerois l'auteur d'avoir fait cette faute. Mais l'on voit aſſez par ſon Projet de quel eſprit il eſt animé en la faiſant, & qu'il eſt tellement diſpoſé que ſur les Propheties qu'on rapporte à Jeſus Chriſt, s'il faut choiſir le *pour* ou le *contre*, il ne manquera pas de prendre le *contre*.

Il ne faut pas quitter cet article, ſans remarquer qu'il n'a pas meſme bien raiſonné ſur les termes des paſſages qui parlent de l'acte d'engendrer, & de celui de mourir. Pour le premier, dans Geneſe 19. 31. à le bien prendre, ce n'eſt pas le mot de *chemin qui deſigne* (comme il dit) *ce que les hommes ont accouſtumé de faire*, c'eſt cette phraſe, *Labo lagnenou venir vers nous*, ou, *à nous*, qui eſt encore plus expreſſive en Hebreu, & qui eſtant employée par une femme qui ſouhaite un homme, ſe determine à l'acte d'engendrer. Et quand elles cherchent à obtenir de leur pere, ce qu'elles ſouhaittoient, il paroiſt bien que leurs parolés ſignifioient autre choſe qu'eſpouſer, c'eſt pourquoi le Correcteur n'a pas bien rencontré en mettant dans ſa traduction, *pour nous eſpouſer*, à l'egard de ce qu'elles ajoûtent *ſelon*

le chemin de toute la terre, c'est que les Hebreux mettent le mot de *chemin* en quelques endroits pour dire une *coutume*; or *coutume* est un terme general, qui comprend cent mille especes de coutumes, aussi bien qu'il comprend celle d'épouser, ou celle d'engendrer; ainsi il ne designe ni cette coutume ci, ni celle là, ni aucune autre en particulier, mais on le peut joindre avec tous les termes qui en designent quelqu'une, comme en effet il leur convient à toutes ainsi que le genre convient à ses especes. Pour le second, dans Josué 23. 14. & 1 Rois 2. 2. le mot de *chemin* est aussi mal pris pour designer *la mort*: car c'est la phrase entiere *aller par le chemin de toute la terre*, qui designe la mort. Un interprete ne doit pas couper les phrases; autrement on feroit bien des bizarreries: La phrase par exemple *servir Dieu d'une mesme espaule* signifie le servir d'un mesme cœur, d'un mesme zéle, & par des soins & des efforts communs; celui qui s'aviseroit à cause de cela de dire que quelquefois épaule designe le cœur, le zéle, les soins, ou les efforts, n'extravagueroit-il pas? & c'est parce qu'il coupe la phrase du texte. Cela est dangereux sur tout dans les phrases metaphoriques, du nombre desquelles est celle-ci. Mesme ici le nom de *chemin* ne se peut expliquer par celui de *coustume*, parce qu'on ne peut pas dire, je vais par la coustume de toute la terre: mais le *chemin* signifie le *passage* de la vie à la mort,

mort, qui eſt ſeul commun à tous les hommes du monde, en ſorte qu'un homme parlant ainſi de la mort, ſe fait fort bien entendre par l'aſſemblage de ces termes, ſans qu'il ſoit beſoin de poſer que le terme de *chemin* deſigne particulierement la *mort*, s'il y en avoit un qui le fit, ce ſeroit pluſtoſt celui *d'aller* ou de *s'en aller*, & ſouvent quand nous voyons un homme prét d'expirer nous diſons, il s'en va. Ou, pour nous regler par l'Hebreu meſme, l'Eccleſiaſte c. 1. 4. dit *qu'une generation va*, ou, *s'en va*, pour ſignifier qu'elle meurt. De tout cela il paroiſt que nôtre pretendu traducteur n'a pas encore aſſez peſé les termes.

SECTION IV.

Sur la perſonne de J. C. coeſſentielle au Pere, & ſa generation.

OUtre les Propheties & les Decrets touchant l'envoy & les charges de J. C. qu'il embroüille, il ne s'eſtudie par moins à nous oſter de devant les yeux les paroles qui nous parlent diſtinctement de ſa perſonne divine coëſſentielle au Pere, & de ſa generation proprement dite: C'eſt ce qu'il fait en ſon chap. 15. article 8. 17. 18. & 19. Dans l'article 8. il taſche d'éluder le Pſeaume 2. 7. *L'Eternel m'a dit, tu és mon fils, je t'ai aujourd'huy engen-*

dré. Il met tout en œuvre ſans choix, pour faire trouver là quelque autre choſe que la generation d'un *fils de l'Eternel*, d'un fils proprement dit, engendré proprement, & par la communication de la nature du Pere à la perſonne de ſon fils. Et avec le nombre des machines qu'il ramaſſe, il employe l'artifice de la confuſion, il eſpere que ne ſçachant où le prendre, nous ne pourrons venir à bout de luy. Il faut diſſiper cet amas confus, non en y apportant de l'ordre; cela ne merite pas tant de peine, mais en faiſant des remarques ſur tout ce qu'il contient. I. Il poſe d'entrée que le verbe Hebreu *Jalad* eſt *équivoque*, ſous pretexte qu'il *ſignifie ſouvent engendrer*, & *auſſi ſimplement élever des enfans.* &c. quand cela ſeroit auſſi vrai, que nous le montrerons faux, ce ne ſeroit pas une raiſon pour dire que ce mot eſt *équivoque*, car il eſt aiſé de voir ſa propre ſignification ſans équivoque, c'eſt *engendrer.* L'auteur meſme avouë *qu'il ſignifie ſouvent engendrer*, & il n'en a peu ni oſé dire autant d'aucune autre ſignification qu'il attribue à ce mot; cet aveu eſt de conſequence, car quand un mot ſe prend ſouvent en un ſens, & non en l'autre, c'eſt ſigne que ce ſens qui lui eſt ordinaire eſt ſa propre ſignification, & que l'autre ſens eſt figuré. Et outre la grande multitude d'exemples où ce mot ſignifie *engendrer*, & la rareté des autres, ceux là ſont accompagnez de circonſtances qui indiquent ce ſens d'engendrer com-

comme lui estant tout à fait naturel, d'où il s'ensuit que toute autre signification ne lui pourroit estre attribuée qu'improprement & par figure.

Or quand un sens est establi pour estre le propre sens d'un mot, les figures ne sont pas des équivoques. La raison c'est que le discernement des significations ou propres ou équivoques regardent la Grammaire : mais les figures regardent la Rhetorique qui est un autre art, & celles-ci, ne sont pas fondées sur la force du mot, mais sur quelques comparaisons, quelques relations, & quelques abstractions des choses. Aussi quand un mot est veritablement équivoque, les deux significations qu'il a se presentent également à l'Esprit de celui qui les sçait, & il y a autant de raison de suivre l'une que l'autre, jusqu'a ce que l'on trouve dans le texte une occasion valable pour en préferer une. Mais entre le sens propre & le figuré, le droit n'est nullement égal, le sens propre est le seul que le mot nous met dans l'esprit sans balancer, & nous ne devons penser au figuré que quand il nous est presenté par des raisons assez importantes. Pour appliquer cela à ce mot *Jalad*, puis qu'il signifie proprement *engendrer*, & qu'a parler juste on ne le doit pas dire équivoque, en oyant ces paroles, de Dieu *je t'ai engendré*, nous devons entendre engendré proprement, une personne communiquant sa substance à une autre personne. Et

 l'on

l'on ne peut pretexter de raison à l'encontre, pour le détourner à un sens figuré, car elle ne pourroit estre valable s'il n'y avoit de l'impossibilité dans le sens propre, l'Escriture ne le combattant jamais, or qui peut soustenir qu'il est impossible que Dieu engendre un fils quand il le dit? qui connoist assez sa nature pour juger de cela, pendant qu'il nous avertit luy mesme que cela nous passe, & que nul homme ne connoist ni le Pere ni le fils, sinon celui à qui le fils l'aura revelé, que nous ne saurions sonder Dieu, & semblables leçons qui imposent silence à nos raisonnemens, & nous soumettent à une docilité sans reserve sur ce sujet.

II. L'Auteur du projet pretend qu'ici *Jalad* ne signifie pas engendrer, mais *élever sur le throne*, & encore une fois il pretend qu'il signifie élever sur le throne, parce *que Dieu disoit cela à David. Je vous ai aujourd'huy engendré.* Mais il y a là deux grosses fautes. Premierement c'est une pure Sophisterie qu'il commet, quand pour prouver que *Jalad* signifie quelque-fois élever sur le throne, ou à quelque dignité, il n'allegue que le seul exemple qui est en question. Ce procedé n'est pas soustenable. Bien informé, comme il est, qu'on lui nie cette signification du mot *Jalad*, il n'a pû ignorer qu'il estoit besoin qu'il la fist paroistre par l'exemple de quelque autre passage, mais cependant il ne le fait point; lui qui est

eſt liberal d'exemples quand il le peut en d'autres matieres ; c'eſt avouër qu'il n'en a point d'autre, & que par conſequent il eſt dépourveu de preuves. Secondement, il ne ſe peut fonder ſur ce que Dieu diſoit cela à David, car tout le Pſeaume montre que c'eſt au Meſſie que Dieu le dit, & David n'eſtant que ſon ombre, on n'eſt pas fondé à lui appliquer chaque choſe qui eſt dite du Meſſie. III. Nous avons un droit ſurabondant. Bien que le mot d'engendrer quand il ſeroit ſeul nous deuſt ſuffire ſur cette matiere & dans ces circonſtances, par la ſeule vertu de ſa ſignification propre, & nullement équivoque, Dieu a eu la bonté de ſubvenir meſme à noſtre incredulité en ajoûtant une explication à un mot déja clair & certain, afin que par ces deux teſmoignages la choſe fut plus ferme. Car il parle ainſi, *tu és mon fils je t'ai aujourd'huy engendré. Tu és mon fils*, demande-t-on comment, & balance-t-on entre la proprieté du mot, & la figure? Je m'explique donc, *tu es mon fils* par la voye de la generation, *je t'ai engendré.* IV. En quelque langue que ce ſoit l'on ne peut parler de cette maniere expliquée & redoublée, ſinon en ce ſens. Ni le Pere d'un Roy, ni celui qui l'auroit ſacré de ſa main, ne pourroit lui dire au jour de ſon couronnement, tu és mon fils, je t'ai aujourd'huy engendré, ce diſcours auroit de la bizarrerie.

V. Il cherche du ſecours dans les allegations

qui sont faites de ce passage par l'Apôtre, mais il n'y en trouvera point. On sait bien qu'aux endroits où St. Paul l'allegue il ne s'agit pas de la generation éternelle du fils de Dieu, il s'agit aux Actes 13: 33. ou de la resurrection de Jesus Christ, ou plûtôt de ce qu'il a été *suscité* pour *Sauveur d'Israël* selon que le ℣ 23. le propose. aux Ebreux 1. 5. il s'agit de sa prééminence au dessus des Anges. & au c. 5. 5. de sa vocation à la charge de Sacrificateur. Cela est vrai. Mais cela n'empésche pas que ce passage ne soit regardé par l'Apôtre & par nous comme exprimant la generation éternelle du fils de Dieu: car il est fort à propos de parler d'elle lors qu'il s'agit de la resurrection du Seigneur, puis qu'elle nous montre qu'étant tel que ce passage nous l'enseigne fils de Dieu par generation, & par consequent d'une même nature que Dieu son pere, il étoit digne d'étre retiré de la mort par une resurrection si glorieuse. Sa generation éternelle ne vient pas moins à propos en annonçant que Dieu l'a *suscité* pour Sauveur d'Israël, parce qu'il nous découvre combien ce Sauveur est capable de l'être. Il est encore à propos de parler de sa generation éternelle pour demontrer qu'il est plus que les Anges, c'en est une illustre preuve, puis qu'elle montre qu'il est leur Dieu. Enfin quand on traitte de sa sacrificature & du choix qui a été fait de lui pour la lui donner en propre à l'exclusion de tout autre, se peut-il rien de plus à pro-

propos que de faire bien remarquer qu'il eſt le fils que Dieu a engendré, afin que l'on comprenne par-là, qu'il étoit aſſez grand pour offrir une propitiation infinie équivalente à tous nos pechez, ce que nul autre n'auroit peu faire. Que nôtre Correcteur apprenne donc que c'eſt mal raiſonner de conclure qu'un paſſage ne parle pas d'une certaine choſe, quand il eſt allegué dans des diſputes où il n'eſt pas queſtion de cette choſe là: j'ai déja donné cet avertiſſement ſur une ſemblable faute, je le repete ici. Car outre le ſujet d'une queſtion on peut alleguer d'autres choſes pourveu qu'elles ſoient à propos, & quoi que differentes, elles ſont à propos ſi ce ſont des cauſes ou des effets du ſujet qui eſt en queſtion, ou ſes relatifs, ſes parties, ſes accidens, même ſes contraires, car tout cela peut ſervir à eſclaircir le ſujet.

Et cela eſt ſi inconteſtable, qu'il faut que le Cenſeur même l'avouë. Oüi il faut qu'il avouë, par exemple, qu'aux Ebreux 5. 5. l'Apôtre allegue ce paſſage du Pſ. 2. 7. ſeulement comme étant à propos du ſujet de la queſtion, & non comme parlant de la queſtion même, car aux Ebr. 5. 5. le ſujet de la queſtion eſt la ſacrificature de Jeſus Chriſt, & cependant ſelon nôtre auteur le paſſage du Pſ. 2. 7. ſignifie monter ſur le trône, ce qui regarde la Royauté du Seigneur, & non pas ſa ſacrificature. Enfin non ſeulement l'auteur du projet, mais tous ceux qui voudront trouver

la justesse des raisonnements de St. Paul en reviendront là. Car la resurrection du fils de Dieu, ou son envoi pour être Sauveur d'Israël, sa prééminence au dessus des Anges, & sa Sacrificature, sont trois ou quatre sujets differents, or le passage du Ps. 2. 7. ne parle pas de trois ou quatre sujets differents, il a son sujet précis. Il faut donc qu'il soit propre à être allegué quand il est question de tous ces sujets, comme y venant à propos, sans pourtant que son sujet soit celui dont il est question dans chaque endroit où on l'allegue.

VI. Il implore les mensonges à son aide pour faire passer ce raisonnement. Il est faux *que S. Paul assure que ce fust aprés la resurrection* de Jesus Christ *que Dieu lui dist je vous ai aujourd'hui engendré*, qu'on lise son texte, c'est Ebr. 1. 5. l'Apôtre employe ces glorieuses paroles du Pseaume pour prouver qu'il est *plus excellent que les Anges*, sans designer le temps où elles ont été dites par le Pere au fils. Et ce que le manuscript que l'on marque ajoûte, n'est qu'une copie des versets qui suivent celui-là dans le Pseaume: Mais cela n'emporte nullement que ce titre de fils & cette generation se reduisent à son installation dans le Royauté.

VII. Il est faux aussi que Jesus n'ait obtenu un nom plus excellent que celui que les Anges ont obtenu, qu'apres sa resurrection. Il l'avoit obtenu, avant que d'être ni mort ni ressuscité, le

le nom de *fils de Dieu*, comme on le voit clairement Matth. 16. 16. Jean. 6. 69. & 10. 36. Or ce nom de fils de Dieu est plus excellent que celui des Anges, comme l'Apôtre le prouve dans le même chap. 1. aux Ebreux.

Et l'on n'a pas de raison d'opposer le terme *d'heriter*, comme s'il marquoit que *l'excellent nom* duquel il est parlé en ce lieu fust aquis dans la suite du temps, & non pas dés l'éternité; non, *heriter* n'induit point que cèt honneur soit écheu à Jesus Christ aprés un certain temps, car il dit seulement une liaison de la possession de ce nom honorable avec la qualité de *fils* sur quoi elle est fondée : Ainsi en supposant, comme nous faisons avec l'Ecriture que sa qualité de *fils* est éternelle, il est naturel de poser aussi qu'il a obtenu ce *nom* dés l'éternité.

Le contraire ne se prouve pas mieux par le passage qu'on allegue de Philip. 2. 9. car il n'y est par parlé du nom de *fils* non plus que de toutes les autres denominations par lesquelles il surpasse les Anges, ainsi ce passage ne fait rien à celui d'Ebr. 1. 5. dont nous defendons le vrai sens.

VIII. L'auteur du projet va aussi mandier l'assistance de la langue Grecque, mais il n'y gagnera rien: Il allegue Matth. 14 6. & Marc. 6. 21. où il est parlé du jour de la naissance d'Herode. Il a traitté de cela dans l'Article 65. de son chap. XIV. où il pretend

tend que par le jour de sa naissance il faut entendre celui de son couronnement, & que c'étoit le style des Grecs & des Latins d'appeller le jour du couronnement & de l'élection de l'Empereur le jour de sa naissance. Il le debite comme une chose qui se trouve dans *Balsamon ad Nomocanonem Photii*, & dans *Spartian in Adriano*. Cette maniere d'alleguer est un peu bien vague, l'ouvrage de Balsamon est long, & l'on peut dire que l'Auteur ne determinant aucun endroit, a esperé qu'on aimeroit mieux l'en croire que de chercher. Pour Spartian, il est assez court. Je ne voi que quatre vies de lui, Severus Pertinax, Pescenninus, Caracalla, & Geta, & je n'y trouve rien d'approchant de ce que dit nôtre Critique. S'il y a quelque édition qui ajoûte la vie d'Adrien, elle doit-être assez nouvelle pour meriter qu'il la designe particulierement. Mais, quoi qu'il en soit, ces preuves sont prises de loin, car Balsamon est mort dans le troiziéme siecle: & Spartian, quoique plus ancien vivoit pourtant à la fin du 3. siecle, prés de trois cens apres Herode. Et pour ce qui est du temps de ce Roi, quand on prouveroit qu'alors on avoit la coustume d'employer le nom de jour natal pour marquer le jour du couronnement, il est pourtant certain qu'on employoit encore plus ce nom pour indiquer le jour de la naissance, ce dernier usage ne peut manquer d'être le plus frequent en tout

sie-

fiecle, parce-qu'il eſt propre & naturel. De quel droit donc le peut-on oſter de ce paſſage, ſi la choſe qui y eſt rapportée peut s'y accorder, c'eſt-à-dire, ſi le jour de la naiſſance étoit celebré par des rejouïſſances & par des feſtins? Or c'eſt ce qui ſe pratiquoit ordinairement, comme on le voit par les livres qui nous reſtent de l'antiquité, & par les remarques que pluſieurs, entre autres Grotius, en ont recueillies. Tout le changement qu'il peut faire à nôtre verſion avec quelque pretexte, c'eſt d'effacer le mot de *feſtin*, parce que le Grec ne l'exprime pas formellement. Mais la matiere le fera toûjours ſous-entendre, ces ſortes de fétes ne ſe celebrant point ſans feſtins. L'Auteur du projet aprés tout cet examen a tort manifeſtemens d'aſſeurer que ce qu'il affirme, (ſçavoir, que les Grecs & les Latins ayent appellé le jour du couronnement & de l'élection de leurs Empereurs le jour de leur naiſſance) ſe peut voir dans St. Matth. 14. 6. && dans St. Marc. 6. 21.

Et aprés tout quand on auroit prouvé que les Grecs & les Latins appelloient le jour du couronnement de leurs Princes, le jour de leur naiſſance quand on auroit fait voir cela dans la Cour d'Herode qui eſtoit plus Romaine qui juïve; on n'auroit pas prouvé que l'on parlaſt ainſi du temps de David qui a eſcrit le Pſ. 2. lequel nous examinons. Pendant plus de mille ans qui ſe ſont écoulez depuis David juſqu'a Herode, il ſe peut eſtre formé de nou-

nouvelles façons de parler, outre la diversité de la nation Judaïque, & de la langue Ebraïque dont il s'agit.

On voit aussi peu ce que l'auteur pretend, dans Os. 7. 5. qu'il allegue dans l'art 65. de son chap. XIV. où nous voulons bien accorder que le jour du couronnement est nommé le jour du Roy. Cela ne lui sert de rien, car il n'est pas nommé le jour de la naissance du Roy, ou le jour que le Roi à été engendré, mais le *jour du Roi* seulement. C'est une difference qui rend sa preuve courte. En effet cette façon de parler *le jour du Koi* se rapporte naturellement au jour qu'il à été fait Roi, & exprime la Royauté, au lieu que l'autre façon de parler exprimant la naissance, concerne son être, qui est autre chose que sa Royauté. Il manque encore autre chose à la preuve qu'on entreprend: Car ce que nôtre Auteur veut prouver, ce n'est pas seulement, qu'on ait donné la titre de jour natal au jour où un Roi est couronné effectivement, qui est le seul Jour de son avenement à la couronne, mais il veut prouver qu'outre ce premier jour on appelloit encore du même nom de jour natal chacun des jours revenants par tour, où l'on celebroit la memoire du couronnement, desquels le nombre est grand, puis qu'ils se multiplient autant de fois qu'un pareil jour retourne: Mais le passage d'Osée est restreint à un, & n'exprime que le jour du couronnement effectif.

X.

X. Il a inutilement travaillé à établir ſon interpretation par la comparaiſon du mot Grec qui reſpond à l'Ebreu *Jalad:* Il ſe flatte auſſi d'une vaine eſperance en s'appuyant d'un autre mot qui à quelque relation avec celui-là. C'eſt le nom de *ben*, *fils*, qu'il trouve 1 Sam. 13. 1. dans cette façon de parler, Saül étoit *ùn fils d'un an*, qu'il explique, *qu'il étoit ſur le throne depuis un an.* A la verité c'eſt le ſens. Mais il n'en peut pas conclure ce qu'il veut touchant *jalad engendrer.* Car celui-ci ne s'employe pas à toutes les occaſions, ou le terme de *fils* s'employe. Puis qu'on ſçait que les Ebrenx font entrer ce mot de fils dans quantité de periphraſes qui marquent ſeulement qu'une choſe convient à un ſujet, & qu'ils n'en compoſent pas de ſemblables avec le verbe *engendrer:* Car ils diſent, par exemple, *fils de valeur* 1 Sam. 14. 52. *coſtau* fils de graiſſe Eſaie 5. 1. De celles-là & de pluſieurs autres, on apprend, que ſouvent les Ebreux diſent par le terme de *fils*, ce que d'autres peuples diſent en leurs langues par des adjectifs derivez; *fils de valeur*, *coſtau*, *fils de graiſſe*, c'eſt ce que nous exprimons, *vaillant* homme, *coſtau gras* ou homme *qui a de la valeur*, *coſtau qui a de la graiſſe.* Tout de même *Saül éſtoit fils d'un an dans ſon regne*, comme porte l'Ebreu mot à mot, c'eſt en François *Saül étoit d'un an dans ſon regne*, & pour parler plus poliment, *Saul avoit un an de regne*, en Grec, ἐνιαύσιος ἦν

ἐν

ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτοῦ & en Latin, *anniculus erat in regnare suo.* J'avouë que cette phrase ne se trouve pas employée de la même façon en parlant de tous les autres Rois, mais l'Auteur du projet doit aussi avoüer la même chose de son interpretation ; & l'expression ayant incontestablement dans ce passage, un tour sans exemple, il faut que chacun qui l'explique la ramene à quelque autre expression qui soit bien Ebraique ; telle est celle où je la ramene, comme je l'ai montré par des exemples. Ainsi il paroist que l'Auteur ne peut inferer de ce passage que le verbe *d'engendrer, jalad*, puisse en bon Ebreu être pris pour le couronnement d'un Roi, comme il le pretend.

XI. Il ne reste, ce me semble, à respondre qu'à ce qu'il pose d'abord que quelquesfois *jalad salad* qui est au Pseaume 2. 7. *signifie simplement élever des enfans, dont on n'est ni le pere, ni la mere.* Mais, sans examiner si l'on prouve suffisamment cette diverse interpretation du verbe, ce que je ne croi pas, il l'allegue bien mal à propos sur le Ps. 2. 7. car il ne veut pas que ce Pseaume parle d'un qui soit fils de Dieu par son éducation, puis qu'il a declaré qu'il entend que c'est par son exaltation sur le trône. Et d'ailleurs il ne dit pas que le nom de fils de Dieu que Jesus Christ porte soit fondé sur ce que Dieu a eu soin de son éducation : cela ne fait donc rien pour son opi-

opinion, non plus que tout ce qu'il a produit pour la ſoûtenir. Mais enfin puis qu'il reconnoît que *le terme qui reſpond à l'Ebreu* Jalad *dans les ſeptante & dans le Latin de la Vulgate peut avoir un bon ſens*, il eſt dans la même obligation de reconnoître que le terme qui y reſpond dans nôtre verſion peut avoir un bon ſens auſſi, car dans les LXX. c'eſt γεγέννηκα, dans le Latin, *genui*, & dans nôtre verſion, *engendré*, qui s'entre-reſpondent parfaitement. Pourquoi donc harcele-t-il nôtre Verſion plûtôt que la Greque, & la Latine? N'eſt-ce point à cauſe qu'ayant envie de faire une Verſion qui ne ſera ni Greque ni Latine, mais Françoiſe, il avoit beſoin qu'on fuſt ſeulement perſuadé qu'il nous manquoit une bonne Verſion Françoiſe? Que ne nous laiſſe-t-il nôtre Verſion puis qu'elle peut avoir un bon ſens tout comme les autres? Mais c'eſt qu'il en veut une qui ne puiſſe recevoir d'autre ſens que le ſien, & pour cet effet il mandie de tous côtes des pretextes pour ſe licencier à traduire, *je vous ai aujourd'hui reveſtu de l'autorité ſouveraine*, ou, *je vous ai fait monter ſur le trône;* mais tous ſes pretextes ſont diſſipez.

Ce que l'Auteur a tâché de faire ſur le Pſ. 2. 7. ç'a été d'affoiblir les termes de *fils* & *d'engendrer*, pour nous empêcher d'y voir diſtinctement que le fils de Dieu eſt ſon fils dans le ſens le plus propre & le plus eſtroit. Il reprend cet ouvrage en main dans les Art. 17.

 18.

18. & 19. du Chap. XV. en obſcurciſſant par tous les moyens qu'il peut mettre en œuvre le titre de *premier né*. Il recommande bien fort qu'on le reduiſe à *ſa ſignification la plus propre* nous remontrant qu'à faute de cela on eſt tombé dans de grands embarras. Mais dans le moment même il montre qu'il ignore, ou veut ignorer ce que c'eſt la *ſignification la plus propre* d'un mot. Il propoſe quatre ſignifications du terme de *premier né*. 1. celui qui *naiſt* le premier de ſa *mere*. 2. celui qui eſt *l'aîné d'un autre frere*. Les exemples qu'il produit fourniroient une troiſiéme ſignification, à ſçavoir, celui qui eſt né à un pere avant ſes autres enfans. Mais je m'attache aux ſignifications qu'il deſigne lui-même. La 3. eſt celui que l'on *aime plus tendrement*. La 4. ce qui eſt *remarquable pour la grandeur*, ſoit d'excellence ſoit de miſere. Il en inſinue tacitement une cinquiéme, en traduiſant un paſſage, c'eſt celle de *Souverain*.

Aprés avoir fait ces diverſes ouvertures ſur le mot de *premier né*, il faudroit s'étudier à choiſir *ſa ſignification la plus propre*, car autrement on ne l'y peut *reduire*. L'Auteur pourtant ne s'en met point en devoir. Par exemple au lieu d'employer les mots de *premier né* à l'égard de Jeſus. Matth. 1. 25. il voudroit qu'on euſt mis ſeulement celui de fils. Eſt-ce là ſa ſignification propre ? N'en retrenche-t-il pas la moitié du ſens, en ſupprimant la *primauté* du rang

rang du fils qui eſt ainſi nommé. Ailleurs ſi l'Auteur conſerve à ce mot quelque primauté, elle eſt tout autre que celle de la naiſſance, c'eſt celle de la gloire, ou de la perfection, ou de la faveur, ou de la Souveraineté. Eſt-ce là ce qui s'appelle *reduire* un mot à ſa *ſignification la plus propre*? de ne l'expliquer qu'à demi, de remplacer par les acceſſoires la moitié de ſa proprieté qu'on ſupprime.

Mais l'Auteur ne cherche pas ſerieuſement les ſignifications propres, on le voit par tout, & il le montre bien ici, quand il feint que le terme de *premier né* eſt équivoque à cauſe qu'il ſignifie quelquefois celui qui eſt premier né de ſa mere, & quelques-fois celui qui eſt l'aiſné d'un ou de pluſieurs freres: cela ne fait pas une équivoque, comme chacun le peut juger avec moi. Pour reduire tout de bon un mot à ſa ſignification propre, il faut conſiderer ſon uſage le plus commun, & en même-temps conſulter ſon étymologie s'il eſt derivé d'un autre, & le comparer avec ceux qui ſortent d'une même ſource.

A l'égard de celui doit-il s'agit, ſon uſage le plus commun dans l'original & dans toutes les langues c'eſt de marquer celui qui tire ſon origine de quelque pere, ou mere, ou de quelque cauſe efficiente avant qu'aucune autre production ſemblable en ait tiré la ſienne. Il s'employe ainſi en parlant des hommes & des

bêtes, on l'applique même ainsi aux fruits de la terre, nommant *premiers nez*, les fruits qui en sont venus lors qu'ils ont atteint l'état où est un enfant né, c'est-à-dire, lors qu'ils sont détachez de la terre qui est leur mere, aprés qu'ils sont parvenus à une maturité convenable pour cela. Les autres langues pour fournir un terme qui y responde, ont composé celui de *premier né*, en Latin, *primogenitus*, en Grec *μονογένης*, & ce mot Grec est original aussi bien que le mot Ebreu, puisque l'original de la Bible est Grec dans sa meilleure partie, qui est le Nouveau Testament. Il a aussi le même usage. Et de plus il est composé de deux termes, dont celui de *né* est le principal marquant la chose, & l'autre qui est celui de *premier*, marquant la maniere. Dire que quelqu'un est *né*, c'est dire la relation qu'il a avec son pere, sa mere, sa cause efficiente, fondée sur ce qu'ils lui ont communiqué leur substance, & qu'il l'a reçuë d'eux. Dire qu'il est *premier*, c'est marquer qu'ils lui ont communiqué leur nature de telle maniere qu'il ne l'avoient encore communiquée à nul autre auparavant, & c'est aussi dire la relation qu'il a avec les autres auxquels ils peuvent avoir communiqué leur nature depuis, en cas qu'il y en ait quelques-uns, (car cela est accidentaire) relation qui consiste, en ce qu'il précede tous les autres, & n'est précedé d'aucun, & qui est fondée sur celle que nous avons remarquée

entre lui & ſon pere, ou ſa mere. Qu'elle équivoque y a-t-il là? Chacun ne conçoit-il pas ainſi la choſe quand il oit ce mot? Si l'on parle du *premier né* d'une mere n'entend-on pas ſans équivoque un fils né d'elle avant qu'il en ſoit né aucun autre. Si l'on parle du *premier né* d'un frere, ou d'entre pluſieurs freres, ne comprend-on pas ſans ambiguité qu'il a devancé les autres par ſa naiſſance, & que les autres le ſuivent? Pour crier ici à l'équivoque, il faut avoir deſſein de rendre tout équivoque, afin de ſe preparer des pretextes de confondre tout ce qu'on voudra.

Et y a-t-il de la bonne-foi de mettre en un même rang d'équivoque avec cette ſignification là, celle de *cheri le plus tendrement*, celle de *remarquable pour la grandeur*, & celle de *Souverain*. Ce ſeroit même mal parler d'appeller celles-ci équivoques, ſe ſont des figures, or les équivoques appartiennent à la Grammaire, & les figures à la Rhetorique. La difference donc qui eſt ici entre ces explications du terme de *premier né*, c'eſt que quand on l'explique du fils qui a été engendré avant tout autre, c'eſt le ſens propre, & quand on l'explique; de celui qui eſt *cheri*, &c. c'eſt un ſens figuré Ces choſes étant poſées, un interprete doit bien prendre garde à ce qu'il fait pour éviter la confuſion, voyez cy-deſſus diſt. 44. & ſe ſouvenir que le ſens propre a de ſoi-méme l'avantage de fraper le premier

nôtre esprit en vertu de l'institution & de l'usage, & qu'il nous engage à le retenir quand il n'y a point de circonstances dans le passage, qui nous marque qu'on le prend figurément, ou qu'aucun autre passage ne nous en avertit, & qu'il n'implique point de contradiction.

Suivant ces conditions & ces precautions legitimes que le bon sens dicte, les passages de l'Article 17. & du 18. s'expriment figurément, & l'Auteur a raison de les y prendre. Il manque pourtant en ce qu'il ne dechiffre pas bien les figures, & n'en dévelope pas toute l'étendue. Quand Dieu appelle Ex. 4. 22. *Israël*, où le *peuple d'Israël* (car c'est ainsi qu'il faut parler, pour garder l'expression collective, & l'unité, non pas les *Israëlites*, comme fait l'Auteur, rendant par ce moyen la construction de cette phrase ridicule, & s'attachant ici mal à propos à la remarque qu'il a faite chap. XII. 3. le peuple d'Israël dis-je son *premier né* ce n'est pas *pour designer simplement qu'il l'aime tendrement*. Il y a plus sous cette figure; & c'est aussi parce que cet amour l'a porté à faire avec ce peuple une alliance qui emporte une espece d'adoption, en vertu de laquelle il lui donne son meilleur heritage par comparaison avec d'autres peuples. Il y a encore davantage c'est le premier peuple où il a établi son Eglise par preciput en lui donnant son alliance de grace dans la Personne du Patriarche Abraham, qu'on peut nommer l'aisné des croyans en un sens,

ſens, puis qu'il en eſt le Pere. Les Gentils y devoient eſtre appellez aprés ce peuple comme puisnez : & meſme il a renfermé en Iſrael ſon fils premier né Jeſus. C'eſt là ce qu'on peut enviſager Exod. 4. 22.

Il rabbaiſſe auſſi la figure d'Heb. 12. 23. où il eſt parlé des *premieres nez dont les noms ſont écrits dans les Cieux*, car ce ſont les fideles, leſquels ſont ainſi appellez par alluſion au peuple d'Iſrael qui eſtoit leur type, & particulierement aux aiſnez d'Iſraël dont il ſe fit un échange avec la Tribu Sacerdotale, pour repreſenter que les fideles, outre l'heritage qui eſt abſolument le meilleur de tous, ſont auſſi faits Sacrificateurs. Pour les autres paſſages Mich. 6. 7. & Zach. 12. 10. je ne ſai pourquoi il les cite en meſme rang que ces deux là, cela n'eſt bon qu'a impoſer au Lecteur par l'apparence d'un grand nombre d'exemples de ce qu'il pretend, car ils montrent ſeulement que l'affection qu'on a pour les premiers nés eſt la plus grande, comme il l'avoit montré auparavant par Gen. 27. & 48. ce que l'on ne diſpute pas, mais non pas que cette *affection ſimplement ſoit ce que deſigne le titre de premier né*, & c'eſt ce que l'on diſpute.

Avant que de paſſer outre, afin que l'on n'ait pas recours au Pſ. 89. 28. & à Jerem. 31. 9, pretendant qu'ils prouvent que l'amour tendre & l'affection ſinguliere ſuffiſent pour interpreter le titre de premier né, je veux bien les

éclaircir en passant, & montrer qu'ils n'appuyent point la these de l'auteur du Projet. En effet le Pseaume 89. parle du Messie, c'est son sens unique, bien que comme il l'introduit sous le nom de David, au v. 21. il employe aussi quelques façons de parler empruntées de David, mais en sorte que les choses signifiées appartiennent directement au Messie. Il y est consideré & en sa personne naturelle, & en ses membres mystiques, comme un seul corps. Et ce qui y est dit ne se peut verifier autrement, ni dans David, ni dans les heritiers de sa couronne. Le v. 26. regarde ce qui est dit au Ps. 72. 8. qui est sur le Messie. Le v. 39. & suivants regardent la persecution que Dieu permet que l'on face à Jesus Christ & à son Eglise, & indique aussi l'estat abjet où estoit le throne d'Israël à son avenement en chair. Le v. 49. regarde le remede qu'il nous apporte contre la mortalité humaine. Pour Jerem. 31. 9. Il regarde l'histoire typique qui raconte qu'Ephraïm fut fait aisné de cadet qu'il estoit, & designe sur ce plan le dernier rappel des juifs, où il se doit faire quelque chose de semblable entre-eux & les Gentils. Par l'ordre qui a esté gardé à la premiere vocation de ces peuples, les juifs estoient les aisnez, & les Gentils leurs puisnez. Mais les juifs estant exclus par leurs fautes, & ayant laissé l'adoption & l'heritage aux Gentils, il arrivera que quand les juifs seront le Gentils ne seront plus leurs puis-

puisnez comme auparavant, ils auront le rang d'aiſnez à l'égard des juifs, puis qu'ils les inſtruiront, & qu'ils leur donneront part à leur heritage. Ce ſens eſt juſte & remplit les paroles du texte, & le type. Mais au contraire tout ce que l'on peut dire en veuë de l'Ephraïm charnel ne quadrera point. De plus le chapitre où cela ſe trouve eſt Evangelique, & Le v. 18. meſme que l'on conteſte, l'eſt entierement, car il parle de la *converſion* ſpirituelle du cœur, comme on l'apprend du parallele Lament. 5. 21. qui ne ſe peut prendre autrement à cauſe du pronom *à toi*, comme nous le dirons ſur le ch. XII. art. 40. du Projet. Ce qui eſt appuyé par des circonſtances du texte meſme de Jer. 31. 18. Ainſi l'auteur a bien fait de ne ſe pas ſervir de ces deux paſſages du Pſeaume & de Jeremie.

Je ne reconnois rien de dangereux dans l'art. XVIII. C'eſt une figure recevable de prendre *premier né* pour ſignifier une choſe qui eſt remarquable par ſa grandeur. C'eſt une metonymie tirée de ce que la double portion eſtoit aſſignée à laiſneſſe. Par alluſion donc à ce partage, ce qui eſt grand entre les choſes de ſon ordre, peut élegamment en eſtre nommé *l'aiſné*, comme double des autres, & ſurpaſſant leur meſure au double, outre que pendant la jeuneſſe les premiers nés ſont plus grands en ſtature.

Mais l'article XIX. c'eſt celui où giſt le

venin contre la doctrine de la filiation de Jesus Christ, & c'est pour nous le faire avaller, qu'il nous a amusez par les deux precedens, pour nous accoustumer à entendre le titre de *premier né* sans penser à la communication de la substance d'un Pere à un fils, & sans y regarder autre chose que l'affection singuliere, ou la grandeur. Il n'a pourtant pas suffisamment preparé les choses. Car en traduisant Rom. 8.29. Col. 1. 15. & Heb. 1. 6. il ne se peut contenter lui mesme de ses Remarques qui précedent dans l'art. XVIII, & les sentant trop courtes, il passe au de là, de ce qu'il y a establi, & il n'a peu si bien faire qu'on ne s'apperçoive qu'il quitte son fondement & bastit en l'air. Il n'avoit pas trouvé d'autre notion commune à tous les exemples de son art. XVIII. que celle *d'estre remarquable*: qu'on essaye un peu à mettre ce mot en la place de *premier né* dans ces trois passages, & l'on verra qu'il ne s'y ajustera pas fort bien, car il y auroit, estre rendus conformes à l'image de Jesus Christ, afin qu'il soit le plus remarquable entre plusieurs freres, la plus remarquable des Creatures, le plus remarquable des fils de Dieu; & il se faut souvenir qu'il entendoit *remarquable* soit pour la grandeur & l'excellence, soit pour la misere, en sorte que selon lui ce mot dans ces textes disant que Jesus Christ est remarquable, ne dit pas qu'il soit excellent, il diroit aussi tost qu'il est le plus mise-

miserable de tous ses freres, de tous les fils de Dieu, & de toutes les creatures. Par là, le grand éloge qui sembloit retentir dans ce nom de *premier né* se reduit à rien. Il est vrai que pour y remedier il met au lieu du terme de *remarquable* celui d'auguste, de glorieux, d'excellent, & plus bas, ceux de souverain & d'illustre, mais c'est en vain, car il n'a pas prouvé que *premier né* signifie ces grandeurs avantageuses, mais seulement qu'il signifie *remarquable*, en bien ou en mal indifferemment. Pour ce qui est d'expliquer *premier né*, par *cheri*, *favorisé*, cela ne seroit fondé que sur ses remarques de l'art. XVII. Mais j'ai montré qu'elles sont fautives, & qu'il y a quelque autre chose que la bien-veillance dans les exemples qu'il produit, où Dieu appelle quelqu'un son premier né.

Mais quoi qu'il en soit de son accord avec luy mesme, ses traductions sont mauvaises au fonds, comme leur but est mauvais; elles nous representent seulement Jesus Christ comme remarquable, grand, excellent, favorisé, cheri, illustre, souverain, & en nous voulant satisfaire de ces veritez, elles nous soustrayent une verité plus importante, qui est la cause, le fondement, & le principe, qui donne l'estre à toutes ces veritez, c'est que Jesus Christ est fils de Dieu, par sa nature, & par la communication de sa substance, c'est ce qui le fait estre favorisé, illustre, souverain, & tout ce qui

qui se dit veritablement grand. Nostre version est fidele là dessus, comme on a tasché qu'elle le fust en tout. Mais celle du Pretendu traducteur s'éloigne de la lettre non seulement sur le terme de *premier né*, mais presque sur tous les mots. Par ses termes pompeux, qu'il met en la place de celui de l'Apostre, il ébloüit si bien son Lecteur qu'il ne peut plus voir le but du passage: car Rom. 8. 29. St. Paul nous enseigne que Dieu a donné des freres à Jesus Christ, parce qu'il vouloit qu'il eust des puisnez, par un mouvement de sa misericorde envers eux, ainsi il nous veut fortifier dans la certitude de nôtre vocation salutaire & ferme; à quoi il vise dans tout le 8. chap. Mais n'entendant parler que d'auguste & de glorieux dans la traduction de nôtre correcteur, il nous semble que l'Apostre ne nous veut parler que de la glorification de Jesus Christ.

En mesme temps il se donne de garde qu'il ne paroisse que l'Apostre pose Jesus Christ comme le premier, auquel les autres enfans de Dieu sont ajoûtez comme survenants, car par ce moyen il paroist qu'il estoit fils de Dieu avant David, Abraham, Noé, Enoch, Abel, & tous les fideles anciens, & que par consequent il estoit dés lors, avant sa naissance humaine, & c'est ce que cet Auteur cache par le tour qu'il donne à sa version pretenduë. Il fait grand plaisir aux ennemis de la divinité de

Je-

Jesus Christ, sous le faux pretexte d'expliquer son Apostre, il le qualifie, *la plus excellente & la plus favorisée de toutes les Creatures.* Encore que Jesus Christ ait une humanité qui est une creature, & qu'elle soit regardée comme telle, & lui comme un homme, en expliquant son ministere, il est pourtant vrai que quand on celebre ses loüanges, sa personne n'est jamais appellée une *creature*, parce que sa personne est Dieu le fils. Enfin, cette façon de parler avec sa douceur fade & affectée, *le plus cheri des fils de Dieu*, dérobe, comme la premiere, à nos yeux, la primauté de son existence, reduisant tout l'avantage qu'il a ici, à un plus haut degré de faveur.

On peut voir par les experiences que nous faisons de l'esprit dont l'auteur est poussé dans ces Essais de traduction, ce que c'est qu'il entend par oster les équivoques. Il fait que chacun approuvera ce soin, c'est pourquoi il le fait esperer, mais voici comment il s'y prend, sa methode revient à chercher un milieu entre tous les usages propres ou figurez où un mot se trouve; milieu vague & inditerminé où chacun trouvera la commodité d'accorder le passage avec son opinion. Ainsi l'on nous ravit dans la confusion d'un tel milieu, tout ce qui nous est dit de précis sur un sujet particulier. C'est donc une pernicieuse façon de traduire. Quand il se glorifie de ce qu'une version comme la sienne auroit empesché l'Arianisme, nous

ne lui pouvons applaudir, parce qu'elle auroit fomenté les erreurs de Photin renouvellées par Socin, qui ne valent pas mieux que celles d'Arius.

Nous ne luy avons pas plus d'obligation de ce qu'il veut abbreger les Commentaires, sur Apocal. 1. 5. en les renfermant dans l'interpretation qu'il en donne, sçavoir *le souverain ou le plus illustre des morts*, au lieu du *premier né d'entre les morts;* puis que cette explication retrenche la meilleure partie du sens de ce passage, il regarde le type des premiers fruits naissans de la terre, nommez *biccurim*, il nous represente que telle qu'estoit leur relation avec la moisson entiere, telle est la relation de Jesus Christ sortant du sein de la terre comme il a fait par sa resurrection, avec l'assemblage des fideles ressuscitans, relation qui ne se peut developer avec tout ce qu'elle contient de richesses, sinon par un commentaire: en sorte qu'il faut retenir les termes de l'original, & qu'autrement on ne peut qu'on ne mutile ce passage. Par une semblable crainte religieuse, on doit continuer à traduire *premier né*, Matth. 1. 25. & non pas simplement *fils*, selon la pretendue traduction du Correcteur. Puis que l'original porte *premier*, on feroit mal de le taire.

Dieu a bien voulu laisser cette occasion de dispute à des esprits faits comme Helvidius, il ne nous sied pas bien d'entreprendre de faire mieux.

mieux. Et il ne ferviroit de rien d'ofter de nos verfions ce pretexte qu'il a pris de difputer, il faudroit pour le lui arracher entierement mettre la main fur l'original mefme, & fe donner la hardieffe de le corriger, car c'eft de l'original que Helvidius le penfoit tirer. Si la raifon d'éviter les chicanes des difputeurs eftoit valable pour reformer ou pluftoft eftropier la Bible dans nos verfions, nous en ferions une nouvelle en une infinité de paffages. Nous ne devons pas acheter l'exemption des difputes à ce prix ; & nous aimons mieux garder ce que Dieu nous a donné, & prendre la peine de le défendre.

Eftant pouffé de cette envie d'obfcurcir les preuves de la divinité de Jefus Chrift, il tafche dans fon chap. XIV. art. 4. à en faire évanouïr une que nous avons Jean. 10. 18. où le feigneur parlant de ce qu'il *quitte fa vie* & puis *la reprend*, dit, *j'ai receu ce commandement de mon Pere*. Le Cenfeur corrige, & *met le mot de promeffe au lieu de celui de commandement*. Dans le texte nous voyons que Jefus Chrift execute lui mefme l'œuvre de fa refurrection, & fe reffufcite lui mefme, car c'eft à lui à executer les commandements que le Pere lui a faits, *ayant* donc *receu ce commandement* de *reprendre fa vie*, il s'enfuit que lui-même agit & opere fa propre refurrection par laquelle il *reprend fa vie*. Or c'eft là une action divine, puis que c'eft reffufciter un

un mort, c'est-là une operation que sa divinité fait sur son humanité morte, en la ressuscitant. Aussi étoit-ce une des fonctions de sa charge de Mediateur. Et il est d'autant plus clair que c'est là son sens, qu'il s'en attribue la puissance à soi-même, disant, *j'ai puissance de la reprendro derechef.* Mais si cela se reduit à une *promnsse*, comme veut le Censeur, la même chose ne paroît plus; on ne voit plus rien pour Jesus Christ que ce qui est commun aux simples fideleles, qui ont aussi du Pere la promesse de ressusciter; & ainsi l'on perd une preuve de la divinité de Jesus Christ: Et c'est où l'Auteur vient agreablement par les detours & sous les fausses couleurs dont-il se sert dans cet Article.

Il y veut paroître avoir prouvé que dans l'Ecriture *commandement* se prend pour *promesse*, Mais les deux exemples qu'il en allegue sont mal pris. Dans ces paroles du Pseaume 133. 3. où il s'agit de *Sion* qui signifie l'Eglise, *car l'Eternel à là ordonné la benediction*, l'on voit ces differences-ci, 1. qu'il n'est pas dit que Sion a *reçu le Dieu le commandement* de prendre la benediction ou de se la donner, au lieu qu'il est dit que Jesus *a reçu du Pere le commandement de reprendre sa vie*, ce qui fait qu'au lieu que Jesus-Christ est établi comme executeur de ce commandement, & par consequent, ainsi que nous l'avons reconnu, comme operant & faisant cet ouvrage; *Sion*, pour elle, n'est

n'eſt repreſentée que comme recevant la benediction qui lui eſt ordonnée; & profitant de l'efficace des cauſes & des moyens que Dieu employe pour la revêtir de la benediction. 2. Il n'eſt point dit que Sion *ait la puiſſance de faire* qu'elle ſoit benite, au lieu qu'il eſt dit que Jeſus Chriſt a la *puiſſance de faire* cette œuvre de ſon retour à la vie; ce qui fait qu'au lieu qu'il eſt repreſenté comme cauſe ſuffiſante & capable d'executer ſon retour à la vie; & que par conſequent ce commandement lui peut bien eſtre fait, Sion n'eſt pas de meſme repreſentée comme doüée de la force par laquelle ſa benediction peut eſtre produite, enſorte que le commandement de faire elle meſme qu'elle ait la benediction, ne lui peut eſtre adreſſé convenablement. Auſſi y a-t-il d'autres cauſes à qui *il commande la benediction de Sion*, la principale eſt ſon Eſprit, les inſtrumentelles, ſont ſes Anges, & toutes les creatures en general, car *toutes choſes aident en bien à ceux qui aiment Dieu*, ſelon Rom. 8. 27. Enfin il paroiſt que ce n'eſt pas ici une promeſſe ſeulement car il y a déja un commencement de cet ouvrage, fait certainement par ces cauſes ſuffiſantes que j'ai marquées.

Dans le Pſ. 44. 5. il faut remarquer d'abord, que noſtre pretendu traducteur altere, nôtre verſion, la rapportant ainſi, *commandez le ſalut à Jacob*, au lieu qu'elle porte *de Jacob*, ſelon le texte Hebreu, qui ne dit pas *Bejagnacob a*

Jacob; mais sans Lamed il dit *Jagnacob Jacob*, ce qui fait une difference notable pour le sens, car de la maniere qu'il est couché, le nom de *Jacob* se construit avec *Jeghougnot*, *qui précede* immediatement, & cette construction signifie le salut *de Jacob*. Or on ne placeroit pas bien avec cela le verbe *promettre*, car quel discours seroit ce, *promettez le salut de Jacob*? & c'est là où l'auteur joüe d'adresse, corrigeant, *à Jacob*, afin que le discours parust passable ainsi *promettez le salut à Jacob*, & que par ce moyen il nous pust débiter cela pour un exemple, où le verbe *commander*, *ordonner* soit mis pour celui de *promettre*; ce qui se fait en joignant le verbe *Haveh ordonnez*, ou selon lui *promettez*, avec ce nom *Jagnacob* c'est à dire en fourrant un *à Jacob*, comme s'il y avoit dans l'original, *promettez à Jacob le salut*. Tant il est vrai qu'une lettre est de grande consequence pour le sens, & qu'un Traducteur, qui n'y prend pas garde, est indigne de l'estre. Quant au sens de cette priere du Ps. 44. 5. il est semblable à celui du texte precedent, les Psalmistes prient Dieu qu'il *ordonne* à sa vertu qui est son Esprit, à ses anges aussi & à toutes les creatures de faire & de procurer tout ce qui est requis afin que *Jacob* le peuple de Dieu obtienne toutes *ces delivrances* dont il a besoin. Cela est coulant en retenant les termes de *commander*, *ordonner*, sans qu'il les faille travestir en celui de *promettre*.

Mais

Mais aprés tout quand ces exemples seroient veritables, & qu'en effet *commander* y seroit mis pour *promettre*, ils n'auroient nulle influence sur le texte de Jean. 10. 18. parce qu'ils ne sont que particuliers. L'Auteur lui mesme l'avoue en disant que les termes de l'original dont il s'agit signifient *souvent* un *commandement*, & que ce n'est que *quelque-fois* qu'ils signifient une *promesse*. Il y a plus dans ce langage de l'auteur, non seulement il reconnoist que son principe n'est pas universel, mais aussi que, bien loin de là, le nombre des passages où ils signifient *commandement* est le plus grand, mesmes de beaucoup, car ce mot de *souvent* sonne ainsi estant opposé à celui de *quelque-fois*. Il est donc naturel de croire que le terme de l'original se prend pour *commandement* dans le passage qu'on traitte, puis qu'il est raisonnable de le prendre comme il se prend le plus souvent, à moins qu'il n'y ait une raison contraire plus forte que toutes celles par lesquelles la signification ordinaire se pourroit défendre. Or nous en avons apporté cy dessus pour soutenir la signification ordinaire, qui sont tres-fortes, & qui sont puisées du sein mesme du texte, & de toute la liaison du discours.

Tout ce que l'Auteur oppose où il puisse paroistre une objection, c'est le Pseaume 16. 10. où il asseure que la resurrection de Jesus Christ est une *promesse*. Mais premierement

quand cela seroit il n'en peut tirer aucune consequence valable à l'egard d'un passage different comme Jean 10. 18. car il n'est pas incompatible qu'en mesme temps une chose soit commandée de Dieu à quelqu'un, & que d'ailleurs Dieu lui promette aussi l'heureux succez de l'execution de ce commandement. Et en second lieu, il n'est pas vrai que le v. 10. du Pseaume 16. soit une promesse. On y entend Jesus Christ mesme qui parle, est-ce donc qu'il se fait la promesse à soi mesme? Non: il exprime l'esperance qu'il a de ressusciter. Et ce qu'il parle de cet avantage comme procedant de son Pere, cela s'accorde bien avec ce qu'il procede aussi de lui mesme, estant vrai que *tout ce que le Pere fait, le fils le fait semblablement*, Jean. 5. 19. d'où l'on a forme cette maxime, que les œuvres que la divinité fait hors d'elle sont communes aux trois personnes. Il n'y a donc rien ici à remarquer que le mauvais dessein de l'auteur, & sa hardiesse à l'executer dans sa version au prejudice du texte.

Il retrenche tout de mesme un argument de la divinité de nostre Seigneur Jesus qui est Matth. 12. 8. *Le fils de l'homme est Seigneur mesme du Sabbath*. Par le fils de l'homme nous entendons *Jesus Christ*, & parce que le Sabbat est une institution divine, de laquelle Dieu seul par consequent peut estre le *maistre*, & le *Seigneur*, par consequent Jesus Christ affir-

affirmant qu'il en eſt *Seigneur*, s'attribue ce qui n'appartient qu'a Dieu, & ainſi il ſe fait Dieu. Il parle d'une maniere qui ne luy conviendroit pas meſme par la qualité de Legiſlateur envoyé de Dieu pour revoquer le Sabbath, car en ce cas il agiroit comme Ambaſſadeur ſeulement, & non comme eſtant luy meſme *le Seigneur*. L'on ne peut donc entendre cela ni des gens du commun, ni de l'homme en general, car ni aucun homme, ni tout le genre humain enſemble, ne ſe peut dire *Seigneur* du Sabbat, puis qu'il n'y a que Dieu qui le ſoit, & il ne reſte que Jeſus Chriſt à qui cette ſeigneurie puiſſe eſtre attribuée, & de qui nous puiſſions entendre le nom de *fils de l'homme*, comme auſſi l'Auteur du Project reconnoiſt que ce nom *deſigne quelque-fois Jeſus Chriſt*.

Il paroiſt auſſi qu'en ce lieu on le doit neceſſairement prendre pour la perſonne de Jeſus Chriſt, parce que ſi on l'entendoit des ſimples hommes le raiſonnement que fait Jeſus Chriſt ſeroit mal ſuivi dans St. Marc 2. 28. car de ce que le Sabbat eſt fait pour l'homme & non pas l'homme pour le Sabbat, il concluroit que les ſimples hommes, & l'homme en general ſeroit Seigneur du Sabbat, or il eſt fort clair que cette conſequence-ci ne s'enſuit point de cette raiſon là, & on le remarquera aiſément dans un exemple familier qui eſt ſemblable; un Prince érige une Eſcole pour

les enfans de ses sujets, mais les enfans de ses sujets ne sont pas pour cela Seigneurs de cette Escole, quoi qu'il l'ait érigée pour eux: le Prince en demeure seul Seigneur. C'est ainsi que Dieu faisant le Sabbat pour son peuple, en demeure pourtant l'unique *Seigneur*, pour le maintenir ou le revoquer à son gré, & quiconque est Seigneur du Sabbat est Dieu, comme Jesus Christ.

Mais c'est une lascheté de souffrir cette maniere dont l'Auteur parle, que *la qualité de fils de l'homme designe quelque-fois Jesus Christ, mais qu'elle signifie aussi souvent un homme du commun.* On peut voir que ce titre de *fils de l'homme*, est plus de quatre vingt fois dans le Nouveau Testament. De ce nombre il n'y en a que quatre ou cinq où quelqu'un l'ait intrepreté de l'homme en general, & qu'on reserve constamment pour Jesus Christ tous les autres passages. L'Auteur ne peut donc passer pour une homme de bonne foi, en disant que ce qui arrive quatre ou cinq fois arrive *souvent*, & que ce qui se fait quelques quatre vints fois, se fait *quelque-fois.* C'est tromper le Lecteur par une fausse idée qu'on luy donne de l'usage. Et cela est de consequence. L'usage, sur tout quand il est si frequent, & si égal, est d'un grand poids. Et comme il faut expliquer les Auteurs par leur langage & leur style, c'est à dire par eux mesmes, quand on remarque un usage si grand & si constant, c'est une temerité de

s'en

s'en éloigner en quelque endroit ſans une neceſſité preſſante, & l'on y doit accommoder autant que faire ſe peut les paſſages qui ſembleroient d'abord s'en écarter. Ceux où le fils de l'homme a eſté pris par quelques uns non pour la perſonne de Jeſus Chriſt, mais pour l'homme en general, ſont ceux que l'Auteur marque Matt. 5. 8. 22. quelle raiſon a-t-on? n'eſt-il pas vrai que Jeſus Chriſt allant de lieu en lieu & logeant dans des maiſons empruntées n'avoit pas où repoſer ſon chef, & que les gens du commun en avoient plûtôt que luy & luy en preſtoient? Matth. 12. 32. & Luc. 12. 19. il n'eſt pas neceſſaire qu'il diſe la meſme choſe préciſement que Marc. 2. 28. Car deux hiſtoriens peuvent raconter des choſes differentes & veritables tout enſemble. Et voilà cette qualité de *fils de l'homme* que nôtre Auteur aſſeure eſtre *tres-équivoque*. Voilà comment il donne ſes jugemens, que ce ſoit par ignorance ou par fraude il ne nous importe, c'eſt la meſme choſe pour faire une mauvaiſe traduction. Il n'eſt nullement *équivoque* puis qu'il peut ſi bien recevoir par tout cette meſme ſignification. Car ce ſont là tous les paſſages douteux qui ſoient marquez non ſeulement par noſtre auteur, mais par tous les autres où j'ai cherché exprés. Et il ne reſte enfin que celui de Matth. 12. 8. Avec ſon parallele Luc. 6. 5. où j'ai montré qu'il convient à Jeſus Chriſt & meſme à lui ſeul. Et cette

qualité de fils de l'homme mesme en est une preuve.

SECTION V.

Sur la personne du St. Esprit.

LA personne du St. Esprit n'a pas été attaquée si âprement ni si souvent par les heretiques que celle du Fils: Nôtre pretendu traducteur aussi agit moins contre-elle. Il projette de l'ôter du commencement de l'histoire de la creation, Gen. 1. 2. & au lieu de *l'Esprit de Dieu*, il n'y veut mettre *qu'un vent vehement*. C'est dans son chap. 9. art. 15. & 16. Je ne connois aucun Iuterprete orthodoxe qui ait dit que cet esprit fust un vent: Encore moins qui ait ose ôter le nom même de *l'Esprit*, & mettre celui du *vent*. L'On a accoûtumé de laisser le texte avec ce mot, & de se contenter d'en disputer le sens. Ce pretendu Traducteur va jusqu'a l'effacer, il veut mettre les Lecteurs hors d'état de penser ici au St Esprit, & au droit qu'il a de se vendiquer cette place: Il en retrenche la memoire, il donne ordre qu'on n'en face plus nulle mention, en substituant au lieu de l'esprit le terme de *vent*. Il n'espargne rien pour autoriser cette entreprise. Et pour commencer par affoi-

affoiblir ce titre *d'Esprit de Dieu*, il le divise, & il raisonne separement sur le nom de *Dieu* ajoûté à un autre mot, & ensuite sur le nom *d'esprit* separément aussi. Cette methode de partager les phrases est trompeuse dans toutes les langues, car des façons de parler bien établies par l'usage, ont souvent un sens particulier, que l'on n'appercevroit pas dans les termes pris à part, & qui se conserve dans leur union. J'ai remarqué ci-dessus quelques exemples de cette nature, & chaque langue en fournit une infinité. Il falloit donc que le Critique pour soûtenir sa correction, nous produisît des passages, où ces mots joints ensemble *l'Esprit de Dieu*, signifiassent un *vent*, un vent *tres-vehement*. Mais c'est ce qu'il ne fait ni ne fera, il n'y en a point, & par consequent sa preuve est nulle. Voyons toute-fois comment il manie ces deux termes desunis.

Il dit que *si la remarque de Kimki est exacte, les noms de Dieu, Jehova, Elohim, El sont des épithetes donnez à ce qui est le plus excellent le plus grand & le plus fort dans son espece.* Nous dirons donc que si elle n'est pas exacte, la consequence qu'il en tire est vaine. Or elle n'est pas exacte, comme je le montre dans mon Commentaire de la Langue Ebraïque prêt pour l'impression, & les Lecteurs la pouvant nier ici, & laisser le Censeur chargé d'en montrer l'exactitude, il ne peut en profiter pour fonder son opinion. Pour nous, nous profiterons

de ce qu'il appelle cette remarque sur les noms de Dieu, *la remarque de Kimki*, d'autant plus que Buxtorf si versé dans les livres Juifs, s'arrête aussi au même *Kimki* comme Auteur de cette remarque, ce qui confirme qu'elle vient de lui. Car la source de cette pensée étant ainsi découverte, & se trouvant dans la fantaisie de Kimki, qui étoit un Rabbin, & un homme de la fin du douziéme siecle, on ne se doit pas laisser éblouïr par l'éclat de ses approbateurs quels qu'ils soient ; qu'on remonte au temps qu'elle fut formée, qu'on la regarde là comme nouvelle ainsi qu'elle étoit alors sans antiquité, & sans partisans, & l'on appercevra combien elle est méprisable par son inventeur.

Disons en second lieu que quand elle seroit solide à l'égard du sens & de la chose signifiée, ce ne seroit pourtant qu'une façon de parler figurée introduite dans la langue sainte comme propre à nous faire souvenir que Dieu est le donateur des prefections corporelles ou spirituelles dont-il s'agit dans les passages, ou qu'il est le maître à qui tel ou tel est affecté en qualité de Ministre special, & c'est une veuë commune à tous les passages qu'il a ressemblés dans l'Article XV. qui precede. Aussi est-elle autant digne de la langue & de l'Ecriture, qu'il seroit indigne d'elles d'user du nom de Dieu pour donner de l'emphase à un autre mot, & pour rehausser quelque qualité d'une creature, sans nous

nous obliger à faire reflexion ſur Dieu comme createur; ce ſeroit le mettre au même niveau que des termes communs, non ſans profanation. Ainſi il eſt juſte & utile de mettre dans la traduction en toute langue le même nom de *Dieu* pour ne pas priver les Lecteurs des occaſions de penſer de cette maniere pieuſe: Et on eſt obligé d'imiter en cela le ſtyle de l'original ſacré, à moins, que le genie de la langue où on traduit n'y rende cette phraſe inintelligible, & par conſequent incapable de produire un bon effet, ce qui ne ſe rencontre pas ici. Voïlà deux raiſons, l'une d'élever nos penſées à Dieu, & l'autre que l'interpretation concuë dans les termes *d'excellent*, de *grand*, & *de fort* eſt impropre, à quoi j'ajoûte qu'on ne doit pas quitter la proprieté pour la figure ſans une vraye neceſſité. Ces deux raiſons, obligent un Traducteur à conſerver le nom de *Dieu* où il eſt, & à ne le changer que tres rarement en des adjectifs ou en des adverbes, étant incomparablement plus en danger de faillir en le changeant qu'en le retenant. C'eſt pourquoi la correction du pretendu Traducteur prend le contrepied d'une ſage Verſion, puis qu'il tend à changer ce nom le plus qu'il peut pour des *Epithetes* où Dieu diſparoiſt.

Il y a encore un autre danger en cela. Comme il eſt conſtant que Dieu a un Eſprit, appellé *l'Eſprit de Dieu*, qui n'eſt ni un *vent* ni un *vent vehement;* aprés avoir pris la coûtume

de

de traduire *l'Esprit de Dieu* par un *vent vehememt*, en suivant la raison Rabbinique qu'on apporte; l'on trouvera qu'il y aura même raison pour traduire le titre de *fils de Dieu*, sur le même pied, prenant le nom de *Dieu* pour *l'epithete* de ce qui est le *plus grand*, *le plus excellent*, & *le plus fort dans son espece*, de sorte qu'au lieu de mettre *fils de Dieu*, on s'émancipera à mettre *le plus excellent des fils*, *le plus grand & le plus fort des fils*. Au grand préjudice de la foi exprimée dans l'Ecriture.

Les passages que l'Auteur cite ne peuvent appuyer cette premiere observation pour mettre *vehement* en la place de nom de *Dieu*, car au Pseaume 147. 18. quoi qu'il soit parlé du vent naturel & materiel, neanmoins il n'oseroit mettre, *il fait soufler un vent vehement*, mais il a creu devoir mettre comme les autres, *il fait soufler son vent*, retenant ce qui nous marque la relation du vent à son createur: Et dans l'Histoire du passage de la mer rouge Ex. 15. 21. car il y a en termes exprés, *un vent vehement*, *roüak gnatsah*, & cela est contre l'Auteur, puisque nous voyons comment Dieu s'exprime quand il veut parler d'un vent vehement, & qu'il a d'autres expressions que celle *d'Esprit de Dieu*, laquelle on veut rabbaisser à cela, & il n'y a personne qui ne reconnoisse par cet exemple, qu'on le veut sans y être poussé par le genie où par la necessité de la langue Ebraïque.

Il

Il vient puis aprés au mot Ebreu *Rouach* que nous traduisons *l'Esprit*, & il pose en fait qu'il *signifie aussi bien le vent que l'esprit*: ce que nous pourrions accorder ailleurs, mais non pas dans la phrase de Moyse, que j'ai défendue cy-devant. Il poursuit & asseure *que cette signification* de vent *s'accorde trés-bien à la narration de Moyse*. Quand elle s'y accorderoit cela ne prouve rien, à moins qu'il ne montre que celle *d'esprit* ne s'accorde pas, ou pas si bien, à cette même narration, car si celle-ci ne s'y accorde pas moins que l'autre, il n'y a encore nul sujet de quitter celle-ci pour prendre l'autre, & il n'a encore rien avancé pour la preference du *vent* à quoi il pretend. Combien plus cette pretension tombera-t-elle si nous montrons, comme nous le ferons tantôt, que la signification *d'esprit* est la seule qui convient à la narration de Moyse, & que celle de *vent* s'y accorde mal?

Et nous commencerons à le montrer en refutant la considération par laquelle l'Auteur du Projet croit faire voir qu'elle s'y accorde tres-bien. Elle consiste en ce que Moyse *venoit de representer la terre tellement mélée avec l'eau, qu'elle ne paroissoit point, ayant besoin que le vent la desséchast:* selon la vertu de dessecher qui est attribuée au vent dans le passage de la mer rouge, & dans le Ps. 147. selon son avis. Il fait justement ce que l'on appelle poser faux & conc ure mal. Il est faux que ces deux passages attribuent au vent la vertu de dessecher. La

mer

mer rouge ne fut pas ouverte par un dessèchement que le vent eust fait, car avant ce vent elle fut fenduë selon le v. 16. qui asseure que Moyse reçut l'ordre de Dieu de la fendre en élevant son bâton & en étendant sa main, & si Moyse a reçu cet ordre il l'a executé, & c'est lui qui a fendu la mer, ce n'est pas le vent. Ce vent y eust plûtôt apporté de l'empeschement, parce-que n'ayant pas la vertu de le faire au moins en si peu de temps, il agitoit cependant les flots, & par là les empechoit de se tenir arrestez aux côtez de l'ouverture, ainsi ce vent est joint avec l'ouverture de la mer au ℣ 21. que pour la faire plus admirer comme un miracle plus incomprehensible en l'envisageant accompagnée de cet obstacle. Tout de même que dans le recit de l'ouverture du Jordain, un obstacle est observé Jos. 3. 15. pour y rendre l'operation divine plus sensible. Mais ce vent étant Oriental servoit à pousser & hausser les eaux de la mer vers la côte d'Egypte, en sorte qu'au matin les Egyptiens y voulant aller ces eaux retournerent de là sur eux selon qu'il est dit au ℣ 26. & repeté au 28. ce qui contribua à les abysmer avec les eaux qui s'écouloient des côtez de l'ouverture de la mer. Mais nous n'avons pas besoin ici de dire quel fut l'usage de ce vent; il suffit que nous ayons prouvé que ce ne fut pas de dessecher la mer, pour destruire la preuve que l'Auteur en tire.

Cel-

Celle qu'il cherche dans le Pſeaume 147. a encore moins de couleur. Puis qu'au lieu de dire que *les eaux s'écoulent*, au contraire il y a que les eaux *découlent*, qu'elles *font des courants*, & cela ſe rapporte aux eaux des glaces & des neiges de l'hyver, qui à la venue des vens tiedes que Dieu envoye au printemps, étant fondues en eau forment de gros torrents, ce qui eſt directement contraire à la deſſiccation. Qu'on liſe le verſet 18. & que l'on compare ſes deux parties, on verra que c'eſt là ſon ſens. Que l'on compare auſſi tous les paſſages où ſe trouve le même verbe qui eſt ici dans l'Ebreu, *natſal*, on verra qu'il eſt propre aux eaux qui coulent en abondance, & qu'il ne ſe peut rien de plus oppoſé à l'écoulement qui deſſeche. Aprés cela je ne puis écouter ni Rabbin ni autre qui explique autrement. Je ne laiſſerai pourtant pas de reprocher à nôtre Cenſeur qu'il met fauſſement Abben Ezra en ce nombre, lui qui ſur ce verſet ne met dans ſon Commentaire que des Grammatications, & ne ſe met pas en peine d'expliquer ce verbe parce ſans doute qu'il le prenoit là comme il ſe prend ailleurs. Il commet la même fauſſeté ſur la Paraphraſe Chaldaïque, *tſelak* car le verbe qu'elle porte ſignifie un découlement qui remplit, non pas un qui tariſſe. On peut conſulter le Dictionnaire Talmudique de Buxtorf. Encore que nôtre Auteur couche de *la pluſpart des Rabbins*,

R.

R. Salomon qui ſeul en vaut beaucoup d'autres, n'eſt pas pour lui, car il entend ici les eaux qui coulent quand les glaces ceſſent. Je ne ſai qui rapporte à nôtre Critique de ſi fauſſes nouvelles des païs Rabbiniques, & Targumiques. Il devroit regarder à qui il s'en fie. Puis qu'il parle ainſi à la volée, je n'irai pas voir dans les autres livres qu'il allegue. Auſſi bien eſt il certain par ce que j'ai remarqué, que ceux qui expliquent comme lui, errent.

J'ai auſſi dit qu'il conclut mal, & que quand ce qu'il poſe ſeroit veritable, ſes conſequences ne ſont pas bien tirées. Car on voit bien que dans le Pſeaume 147. 18. il entend que les eaux en *s'écoulant* font un *deſſechement*. Mais quand cela ſe fait, il faut qu'il y ait un lieu où les eaux s'en aillent en s'écoulant, afin que le lieu d'où elles ſe ſont écoulées demeure ſec. Cela ne ſe peut donc appliquer à la Geneſe chap. 1. ℣ 2. puiſque la terre étoit couverte des eaux comme d'un abyſme comme Moyſe nous la deſcrit, car cela étant ainſi, les eaux qui ſe ſeroient écoulées d'un lieu n'auront point trouvé d'autre place qui fuſt vuide pour les recevoir dans leur retraite. Un grand vent auroit bien pû élever des ondes en quelque endroit, & les rabbaiſſer par même moyen en quelque autre, mais cela ſe feroit fait alternativement d'un lieu à l'autre ſans en deſſecher aucun, comme on voit tous les jours que cela

ſe

ſe fait au milieu de la grande mer. Peut-être qu'il cherche dans le paſſage de la mer Rouge une autre voye de deſſechement par le moyen des vents, ſçavoir qu'ils emportent quelques particules imperceptibles de l'eau, & les élevent dans les airs, ce qui la diminue peu à peu, & deſſeche la terre. Mais cela ne convient pas non plus à la Gen. chap. 1. ℣ 2. car Dieu n'a fait l'air capable de ſoutenir les eaux qu'au ſecond jour, & aprés que la lumiere eut été créeé au premier. Et c'eſt avant tout cela qu'eſt placé le mouvement de l'Eſprit de Dieu ſur les eaux. Ainſi tout ce que l'Auteur du projet a avancé n'eſt pas propre pour conclure *que la ſignification* de *vent s'accorde tres-bien à la Narration de Moyſe*, & nous avons eu droit de le nier contre ſon affirmation.

Par l'excluſion donc de cette ſignification de *vent* hors du texte de Gen. 1. 2. ce qui reſte c'eſt la ſignification *d'eſprit*, car l'Auteur même ne propoſe que ces deux, il faut donc par neceſſité qu'elle s'accorde mieux qu'aucune à la narration de Moyſe, & même qu'elle s'y accorde ſeule. Auſſi eſt-il manifeſte qu'elle y convient. En effet, l'Eſprit qui eſt appellé *l'Eſprit de Dieu* dans le ſtyle ordinaire de l'Ecriture eſt propre à executer l'œuvre de la creation. Il fait en toute rencontre ce que Dieu fait immediatement, la ſanctification, l'inſpiration & l'infuſion des autres dons miraculeux, & entre autres miracles, le tranſport des

corps. Consultez pour vous styler au langage sacré 2 Sam. 23. 2. 2 Reg. 2. 16. Nehem. 9. 30. Job 26. 13. & 33. 4. Esa. 42. 1. & 44. 3. Mich. 8. 3. Matth. 3. 16. & 10. 19, 20. & 12. 28. Luc. 12. 12. Jean. 14. 26. Actes 2. 4. & 8. 39. & 28. 25. Rom. 8. 9. 1 Cor. 12. 8. Ebr. 3. 7. &c. Et encore que quelques-fois ce nom de *l'Esprit de Dieu* se prenne pour ses dons, mettant par metonymie la cause pour l'effet, neanmoins il signifie proprement l'Esprit même qui est la cause efficiente; & comme il ne se peut entendre Gen. 1. 2. des dons de l'Esprit puisque ces eaux ni aucune matiere corporelle n'en est susceptible, & que d'ailleurs on ne le peut prendre pour un accident inherent en Dieu, puisque Dieu est sans accident, il faut necessairement qu'il soit une substance, or l'Esprit de Dieu ne peut être une autre substance que Dieu même, non plus que l'esprit de l'homme n'est point une autre substance que l'homme même suivant la comparaison que St. Paul fait de Dieu & son Esprit, d'une part, & de l'homme & son esprit, d'autre part, 1 Cor. 2. 11. Et effectivement il est parlé de lui comme d'une substance quand il est dit qu'il *se mouvoit sur les eaux*, puisque ce qui se meut sur les eaux, est proposé comme une substance, aussi bien que les eaux sur qui il se meut en sont une. Enfin il est fort convenable avec cette narration, que cet Esprit qu'elle introduit d'abord s'excitant à l'ac-

à l'action, soit ce Dieu qui execute dans la suite les choses que Dieu commande, nommément au ℣ 7. & 16. & 21. & 25. & que cela s'entende pareillement dans les autres parties de la creation où ce que Dieu dit est executé. Le Lecteur attentif jugera aisément par ceci sans que j'en dise davantage, combien la signification *d'Esprit*, s'accorde mieux que celle de *vent* à la narration de Moyse.

Même le verbe Ebreu de l'original *rakaph merakephet* que nous expliquons se *mouvant*, ne s'accommode pas au mouvement corporel du vent, car il n'est pas general comme le terme *mouvoir* en François mais il est propre & particulier au mouvement de l'oiseau battant des ailes au dessus du nid pour en faire sortir ses petits prêts à voler, & pour faire qu'ils paroissent, & se servent de leurs facultez. Que si quelqu'un s'imaginoit qu'on pourroit appliquer au *vent*, ce même mot en le prenant figurément, pour dire qu'il preparoit les creatures terrestres à se produire, & leur imprimoit le mouvement pour cela; il pourroit aisément s'appercevoir de la vanité de cette pensée en considerant que sur un abysme d'eaux le vent ne pouvoit rien sinon élever des ondes, & enfler des bulles d'eau, & de plus, que c'étoit la seule toute-puissance de Dieu operant immediatement par elle même, qui devoit travailler à la production des creatures, comme de la lumiere, de l'étendue, & qu'a-

prés tout l'entremise du vent ne peut avoir part à de tels ouvrages. Ainsi le seul Esprit de Dieu qui est sa force & sa puissance peut avoir fait ce que ce terme represente, non pas corporellement sans doute, mais selon la figure & la similitude que j'ai expliquée.

Ajoutez que le même mot de *Rouach*, employé pour marquer celui qui se mouvoit sur les eaux dont la terre étoit envelopée, est aussi employé pour designer celui par qui Dieu a fait les étoiles, au Pseaume 33. 6. outre Job 26. 13. que j'ai déja cité. Or le *vent* ne peut entrer dans leur formation, ni agir dans des lieux si hauts. C'est *l'Esprit de Dieu* qui a formé les cieux & les astres aussi bien que les creatures terrestres. Il est donc le seul que l'on puisse entendre Genese 1. 2. & il faut sans écouter le pretendu traducteur, retenir dans la version, ce terme, *l'Esprit de Dieu*. Je n'ai pas fait difficulté de le soutenir amplement, le merite du sujet m'a engagé à y apporter autant de deligence, que ces correcteurs qui le combattent ont d'audace. Et il est bon de faire voir qu'on a des raisons de reste pour les confondre, afin de reprimer leur precipitation à corriger, & de les avertir de penser à ce qu'ils disent.

SEC-

SECTION. VI.

De la Sainte Trinité.

NOus avons veu comment en use l'Auteur du Projet à l'égard des passages qui touchent le fils & l'Esprit de Dieu. Il tâche de même à obscurcir ceux où la tre-sainte Trinité se decouvre par des paroles qui marquent la pluralité des personnes divines. Ils nous servent à la prouver, & à leur occasion l'on se partage. Les heretiques mettent toute leur finesse en œuvre pour parer les coups de ces argumens par des détours. Nous les soutenons avec une religieuse application par nos repliques. L'Auteur pour lui prend le parti des Anti-Trinitaires, & montre qu'il est aussi fin qu'aucun d'eux. Ce nous est un contentement de trouver la revelation de cette doctrine non seulement mise en son plein jour dans le Nouveau Testament, mais déja brillante dans le Vieux, & même visible par des rayons assez clairs, qu'elle jette en naissant aussi-tôt que l'Univers, & que Moyse, a marquez dés le commencement de l'Histoire du Monde, & par là nous voyons avec plaisir que l'Eglise n'a jamais été sans cette doctrine. Mais nôtre Auteur nous veut dérober cette joye, en traduisant

Digitized by Google

duisant d'une maniere où il n'en paroisse plus rien. Le lieu où il nous fait ce tort, c'est dans l'Article 4. du chap. 8. de son Projet.

Au ch. 3. de la Genese ℣ 22. Dieu parle ainsi *Voici l'homme est devenu comme l'un de nous*, Dieu parle donc comme étant plusieurs personnes, *l'un de nous*. Mais l'Auteur trouveroit bon qu'il dis, *voici l'homme comme s'il étoit Maître de lui-même*. Quelques adversaires de la foi & de sa pureté, ont fait effort pour tordre l'Ebreu, & ils ont été redressez par nos bons Theologiens, particulierement par feu Mr. de la Place Professeur à Saumur, un des plus attachez à l'Ecriture, & un des plus habiles qui fut jamais. Je souhaiterois pour le bien du Lecteur qu'il considerat toute sa dispute 37 contre Socin pour ce qui regarde la chose au fonds, & entre-autres la these 32. & la 33. pour ce qui concerne la construction & le choix des paroles. Nôtre Critique abandonnant le pôste du texte Ebreu, se refugie dans la Paraphrase Chaldaïque: *Ne pourroit-on pas même*, dit-il, *traduire plus clairement aprés la Paraphrase Chaldaïque, la Version d'alcala, & Olearius? voici l'homme comme s'il étoit maître de lui-même. Ce sens paroistroit naturel sans qu'il fust besoin d'explication.* C'est ainsi qu'il y vient doucement pour s'insinuer.

Mais nous pour n'être pas ses dupes, examinons un peu ce que c'est. Il nous frape les

les oreilles du grand nom de la Paraphrase Chaldaïque. Mais c'est un vain bruit. Car cet ouvrage est d'un Juif, ou peu instruit dans les mysteres, ou leur ennemi. Ensuite il n'est pas bien clair que ses termes signifient ce que nôtre Censeur rapporte. Il m'oblige à les transcrire, pour les confronter avec lui. Les voici, *ha Adam hava jechidi bagnalma minneh* selon l'Edition de Venise dans la grande Bible de l'an 308. selon le compte des Juifs, ou selon le nôtre 1548. Cela sonne mot à mot, *voici l'homme son espece est l'unique au monde à connoître le bien & le mal*, & R. Salomon semble l'avoir pris ainsi, car il croit que Dieu veut dire, *voici il est l'unique dans les bas lieux, comme je suis unique dans les lieux hauts, & qu'elle est son unicité? de connoître le bien & le mal, car il n'en est pas ainsi entre les bêtes douces & farouches.* On ne peut combattre cette interpretation que je donne au Chaldaïque; car dans *minneh* qui est le principal, *eh* est un pronom de la troisiéme personne, & je le prens ainsi avec l'Auteur du Projet: & pour *min* il signifie *espece*, comme en Ebreu, dans le targum de Jonathan: Et au reste il n'y a rien là dedans de forcé ni d'équivoque selon le style Chaldaïque. Ainsi l'on auroit bien fait de le prendre toûjours de même; on auroit eu plus de certitude d'entrer dans le sens du Paraphraste, selon ses paroles; sauf à juger par la chose & par la langue Ebraïque s'il auroit bien expliqué Moyse.

Mais voyant qu'il s'éloignoit des termes, Ebreux, on l'a voulu rendre plus raisonnable qu'il n'étoit, car on n'a pas voulu permettre qu'il supprimast le pronom *mimmennou* qui est dans Moyse, & pour le faire paroître aussi dans le Paraphraste, on a ôté un *jod*, & au lieu de *mineh* l'on à corrigé *mynneh* qui se rapporte à demi, à *mimmennou* & qui se pourroit expliquer en quelque autre lieu qu'ici, à sçavoir où *mimmennou* est de la troisiéme personne. Cependant cette correction du Targum a embarassé ceux qui l'ont faite ou suivie. Les uns sçachans que le pronom *minneh* est relatif à un sujet étranger, comme on l'apprend de Daniel, en trois ou quatre endroits, ont cru que le Paraphraste disoit, *l'homme est de lui*, entendant de Dieu, de qui l'homme tient son être. Et ceux-ci se sont tenus au genie du Chaldaisme simplement, contens de suivre les paroles, sans envisager le sens. D'autres ont regardé les choses de plus prés, & ont apperçu que puisque c'est Dieu qui parle, il diroit, de *moi*, & non pas, de *lui*; outre qu'il n'est pas ici question des causes de l'être de l'homme. En sorte que ce terme ne peut pas avoir ici ce sens, & qu'il en faut chercher un autre. Ils ont donc changé de pronom, & ont traduit *l'homme est de soi*, afin de joindre cela avec ce qui suit, *l'homme est comme un qui de soi connoist le bien & le mal*, à peu prés comme les Sociniens corrompent l'Ebreu du même passage.

ge. Mais auſſi ſe ſont-ils éloignez de la proprieté du pronom Chaldaïque qui n'eſt jamais relatif à ſoi-même, & reciproque comme on parle. Voilà ce que c'eſt que de cette Paraphraſe Chaldaïque qu'on nous allegue, & il eſt évident qu'on n'en tirera jamais ce ſens pretendu, *de maitre de ſoi-même.*

On y joint la Verſion d'Alcala, collateralement, comme ſi c'étoit un ſecond ſuffrage qui appuyaſt le ſens que l'Auteur approuve. Cela n'eſt pourtant pas mais ſeulement, ſelon ce qui m'en eſt demeuré dans l'eſprit, l'on explique en Latin par *exſe*, ce que dit le Chaldaïque, ſans l'adopter, & ſans témoigner que l'Ebreu parle de même. Mais quand cela ſeroit la verſion d'Alcala ou de Complute n'auroit pas aſſez de credit pour legitimer ces défauts là. D'autant moins qu'elle à été faite dans un païs, plein, comme l'on ſait, de Juifs maſquez, qui ont peu facilement mettre la main à cette Edition. Pour Olearius je ne le connois point, & je ne croi pas, quel qu'il ſoit, qu'il puiſſe autoriſer une ſi foible Verſion. Le Correcteur la vante pourtant comme claire & *naturelle*, mais cela ne nous flate pas, nous l'entendons bien: une verſion naturelle dans ſon langage c'eſt celle qui ne propoſe point de myſtere incomprehenſible à nôtre lumiere naturelle. Au lieu qui ce titre de Verſion naturelle appartient à celle qui repreſente tres naivement le ſens du texte, & qui a

l'air

tre, vous seres comme Dieu sachants le bien & le mal, ou bien il faut l'expliquer en sous-entendant, il l'est selon son imagination. Il est vrai qu'en continuant, pour tascher à rendre raison de ce nombre plurier, qui est aussi employé Genese 1. 26. & ailleurs, il avance que c'est pour joindre Dieu & ses Anges. Mais nous ne le consultons pas sur les matieres Theologiques, & nous regardons cette jonction comme une erreur refutée par les Orthodoxes, nous ne recherchons ses lumieres que sur la Grammaire, où l'on sait qu'il excelloit, & un signe de sa sincerité & de la force des raisons qui prouvent que *mimmennu* est plurier ici, c'est qu'Abben Ezra ait abandonné ses maistres & ses peres pour le dire, en s'engageant mesme en une difficulté. Il confirme la force qu'a le *mem* pour partager, en allegant Gen. 23. 6. *isch mimmennu*, *aucun de nous*. Ainsi nostre pretendu traducteur n'a pour lui ni l'Hebreu, ni le Chaldaïque, ni le bon sens.

Avant ce passage il y en a un autre où Dieu parlant fait déja paroistre des traces de la pluralité des personnes qui participent à son unique essence. C'est Gen. 1. 26. *faisons l'homme à nostre image selon nostre ressemblance.* L'auteur du Projet lui donne aussi une atteinte maligne, mais il le fait sourdement, & c'est pourquoi je n'en ai voulu parler qu'apres l'autre qui est plus découverte. Voici ce qu'il fourre en passant dans l'article 21. de son dernier chapitre;

pitre: *A cause des Anges, c'est à dire à cause de Dieu mesme, qui a creé l'homme & la femme dans cet ordre par le ministere des Anges.* Il insinue ainsi sans bruit que Dieu à creé l'homme & la femme par le ministere des anges. Laissez entrer cela dans vostre esprit sans y prendre garde, quand ensuite vous viendrez à lire, dans Gen. 1.26. que *Dieu dit* au plurier *creons l'homme*, vous vous trouverez tout prest à entendre par là les anges avec Dieu & vous penserez que cet assemblage de Dieu & ses Anges est la cause de certe façon de parler pluriere, sans que ces paroles vous facent souvenir des personnes divines; & voilà ce que nostre Auteur desire, au grand prejudice de la foy qui s'est toûjours appuyée de ce passage comme d'un témoignage clair & net. Pour luy il se range du côté des juifs qui mettent ici les Anges, (comme nous le venons de voir faire à Abben Ezra) à cause qu'ils sont ennemis de la Trinité & infideles. Je ne me mettrai pas ici en devoir de défendre nostre interpretation, cela est déja fait par quantité d'habiles Theologiens, & entre autres par Mr. de la Place, dans la dispute contre Socin que j'ai cy dessus quotée.

L'Auteur ne se dément point dans son Projet, il parle de l'institution du Baptesme dans son XIV. chapitre article 188. & entreprend de nous faire voir que la connoissance de la Trinité au nom de laquelle on doit baptiser n'est

n'est pas necessaire. *Ceux que les Apostres avoient baptisez*, dit-il, *ne sçavoient pas mesme s'il y avoit un Saint Esprit.* Il fait de cela une preuve pour montrer *que les Apostres ne se servoient* pas du formulaire que nous employons, au nom du Pere du fils & du St. Esprit: il suppose *qu'on a fait un formulaire de ces paroles pour cette occasion*, sans la participation des Apostres, puis *qu'ils ne s'en servoient pas.* Il se rit de *la plûpart des Chrestiens* qui *s'imaginent qu'ils ne seroient ni Chrestiens ni baptisez si l'on n'avoit employé ces mesmes paroles*, il traitte cela de *Scrupules chimeriques.* Il s'en prend aux *traducteurs*, & il prononce hardiment *qu'il faudroit traduire ce commandement du Sauveur*, *Baptisez les en l'autorité du Pere du Fils*, *& du St. Esprit.* La liaison de son discours fait voir qu'il ne croit pas que le baptisant soit obligé de proferer ces paroles, & qu'il suffit qu'il se fonde sur ce commandement, & sur cette autorité, car aprés avoir fait ce qu'il a pû pour prouver que ces termes *au nom d'un autre signifient seulement baptiser ou faire quelque chose en l'autorité & par l'ordre d'un autre*, allegant pour cet effet plusieurs passages dont un seul qui regarde le *Sacrificateur Levitique* Deut. 18. 5. a quelque justesse, il compare les Apostres avec le Sacrificateur à cet égard: or le Sacrificateur, n'estant pas obligé en faisant quelque fonction de publier qu'il la faisoit *au nom de l'Eternel*, pourveu que dans son cœur il eust cette intention since-

ſincere, cette comparaiſon dégage auſſi les miniſtres Evangeliques de l'obligation de déclarer en termes formels au nom ou en l'autorité de qui c'eſt qu'ils baptiſent. Cela regarde *l'idée du Miniſtere de ceux qui baptiſent*, mais on nous oſte de l'Eſprit que cela regarde ceux qui ſont baptiſez. Par la grace de cet auteur nous aurons un Nouveau Teſtament qui ne parlera plus de baptiſer *au nom* du Pere, du fils, & du St. Eſprit, & nous aurons un bapteſme où ces noms ne retentiront plus, & auſſi ſon adminiſtration ſera eſtendue juſqu'a ceux qui ignorent la Trinité. Nos Egliſes ne s'accommoderont ni d'une telle verſion ni du reſte. Mais afin qu'on voye plus clairement qu'il n'y a rien là que de mal fondé, parlons en encore un peu.

Ces gens baptiſez par les Apoſtres ſans eſtre inſtruits s'il y avoit un St. Eſprit, ſe doivent entendre de ceux des Act. 19. 2. car quels autres peut-on indiquer? Or cet argument eſt foible, l'auteur en donne lui meſme la ſolution, en ces mots, *ne ſçavoient pas meſme s'il y avoit un S. Eſprit, ou ſi le St. Eſprit eſtoit donné*, puis donc que ce texte reçoit bien ce ſens, & puis que cette ignorance touchant le St. Eſprit ſe reduit ainſi au *don* qui avoit eſté fait de lui, on ne peut par conſequent conclure qu'ils ignoraſſent l'exiſtence & la divinité du St. Eſprit. Cette ſolution eſt bonne, quoi qu'on la puiſſe rendre un peu plus cou-

lan-

lante, en lui donnant un autre tour, qui seroit de suppleer seulement le mot *ainsi*, ou *de cette maniere*, pour dire nous ne savons pas mesme si le St. Esprit est de telle maniere qu'on le reçoive, comme vous le dites, nous n'avons pas ouï (ἠκούσαμεν) raconter d'evenements qui nous ayent appris cela. Et on ne doit pas croire que St. Paul ne leur ait rien dit sinon les seules paroles concises que St. Luc. recite, il leur avoit sans doute representé comment le St. Esprit estoit descendu en forme d'un don fait aux Apostres & à plusieurs fideles, & ces termes de l'auteur du Projet *ou si le St. Esprit estoit donné* présupposent un tel entretien. En second lieu, il est constant qu'autre chose est que le St. Esprit soit donné, autre chose qu'il existe; il a esté donné dans le temps sur tout dans celui du Christianisme, mais il a existé non pas comme un simple don, mais comme cause du don, pendant tous les siecles precedents & dez l'Eternité en Dieu, comme je l'ai montré il n'y a gueres. Ainsi les gens que St. Paul baptisa, quoi qu'ils ignorassent cette maniere dont le St. Esprit estoit donné sous l'Evangile, n'ignoroient pas pour cela qu'il estoit Dieu éternel. Veu mesme qu'ils estoient disciples de St. Jean Baptiste, qui avoit parlé du St. Esprit comme subsistant, comme estant une substance comme descendant du Ciel, le domicile de Dieu, l'Evangile nous rapporte ces enseignemens en abbregé,

gé, Jean 1. 33. & 34. & ils sont tels, qu'il ne se peut que St. Jean Baptiste n'en ait parlé encore plus amplement, autrement ses Auditeurs ne les auroient pas assez compris. Et par consequent l'Auteur n'a pas prouvé que plusieurs de ceux qu'ils avoient baptisez ne sçavoient pas à parler absolument s'il y avoit un S. Esprit, il n'a pas prouvé, qu'on ne se faisoit pas une necessité de les en instruire, il n'a pas prouvé qu'on ne leur proposoit pas le St. Esprit dans le formulaire du Baptesme. Voilà donc un de ses fondemens ruiné.

Il a encore une autre these qui lui tient lieu de fondement de ses pretensions dans cet Article, sçavoir *que cette façon de parler baptiser, ou faire quelque chose au nom d'un autre, signifie seulement baptizer, ou faire quelque chose en l'autorité & par l'ordre d'un autre*, en un mot que cette phrase *au nom*, n'a point d'autre force que celle ci, *en l'autorité* & *par l'ordre.* Cela est faux à l'egard du baptesme, car St. Paul 1 Cor. 1. 15. entend par *baptiser* quelqu'un *en son nom*, se l'affecter pour estre son Disciple propre & particulier, & n'estre pas celui d'Apollos ou de Cephas, comme il paroist clairement en conférant le v. 12. L'autorité & l'ordre n'y manque pas à la verité, mais il y a de plus une acquisition de celui qui est baptisé à celui au nom de qui on le baptise, pour le ranger entre ses Disciples à l'exclusion des autres Docteurs & des autres Maistres. Ainsi

baptiser au nom du Pere & du fils & du St. Esprit, c'est l'engager à estre le Disciple du Pere du fils & du St. Esprit, & n'avoir point d'autre maître qu'eux, c'est à dire, à apprendre docilement & à suivre fidelement la doctrine qui vient d'eux, sans y en mesler aucune autre. A quoi se rapporte ce que Jesus Christ instituant le baptesme, joint ces deux choses, la relation de Disciples & le baptesme, disant, *endoctrinez toutes nations*, ou, pour exprimer plus precisement son mot [μαθητεύσατε] *mettez les au rang des disciples, les baptisant au nom du Pere & du fils & du St. Esprit.* Or il est naturel qu'un sous Maistre mettant quelqu'un au rang des Disciples du maistre, declare expressément qui est ce maître à qui il les soumet, & à qui il les fait engager uniquement, & si ce sont plusieurs personnes, qu'il les nomme distinctement, pour rendre l'obligation où ils entrent claire & nette, & non équivoque. Il est donc du devoir de ceux qui baptisent de nommer en termes exprés le Pere, & le fils & le St. Esprit. Et par consequent ces noms doivent estre retenus dans la version du texte où l'institution est rapportée, & estre pris de là pour estre prononcez dans le formulaire du baptesme. Voilà donc l'autre fondement de l'Auteur aussi ruiné.

J'ajoûterai pourtant encore d'autres choses qui le destruisent. Quand ce qu'on fait au nom de quelqu'un ne peut estre regardé comme

me s'il le faisoit lui mesme, j'avouë que cette phrase *en son nom*, se reduit à celle ci, *en son autorité & par son ordre.* C'est ce qui a lieu dans les fonctions que le *Sacrificateur Levitique* faisoit *au nom de Dieu*, Deuter. 18. 5. entant qu'elles consistoient *dans les choses qui se faisoient envers Dieu pour les hommes* comme en parle l'Apostre Hebr. 5. 1. par exemple, *les dons & les sacrifices pour les* pechez ne peuvent estre regardés comme faits par le Seigneur mesme, cela ne lui peut convenir en aucun sens, & ainsi le sacrificateur est dit *faire ce service au nom du Seigneur*, entant que Dieu l'avoit appellé afin qu'il lui rendit ce service de la part du Peuple, ce qui revient au mesme sens que *par l'autorité* & *l'ordre* du Seigneur. Dans ces fonctions qu'il faisoit envers Dieu pour le peuple, il ne devoit pas employer formellement cette façon de parler, *au nom du Seigneur*, car c'eût été une absurdité de dire à Dieu, ô Seigneur je t'offre cette victime en ton nom, il l'offroit plûtôt au nom du peuple selon ce que St. Paul nous vient de dire, ou du pecheur, l'offrant de la part de ces hommes, & pour eux, comme s'ils l'eussent offert eux-mesmes. Et neantmoins il y avoit certaines autres fonctions qu'il faisoit pour Dieu envers le peuple, comme est celle de *benir*, car il lui donnoit la benediction au nom de Dieu, comme si Dieu l'eust donnée & prononcée lui mesme, le Sacrificateur n'estoit que comme l'or-

gane de Dieu, Dieu eſtoit la cauſe principale, & celui qui eſt cenſé parler par ſa bouche. Or dans ces ſortes de fonctions, le Sacrificateur eſtoit obligé d'exprimer formellement le nom de l'Eternel dont il eſtoit l'inſtrument, & c'eſt ainſi qu'eſt dreſſé le Formulaire de benediction Nombres 5. 22. & ſuivans, *L'Eternel te benie*, & ce qui ſuit.

Tout de meſme dans les exemples alleguez par l'Auteur du Projet, David *vient contre* Goliath *au nom de l'Eternel*, 1. Sam. 17. 45. il veut dire non ſeulement par ſon autorité & par ſon ordre, mais auſſi je viens contre toi ayant l'Eternel avec moi, comme s'il y venoit lui meſme, moi n'étant que ſon inſtrument. *David benit le peuple au nom de l'Eternel* 2. Sam. 6. 18. il le fait comme bouche de l'Eternel de meſme maniere que le Sacrificateur cy-deſſus. Urie auſſi *Prophetiſe au nom de l'Eternel*, Jerem. 26. 20. c'eſt qu'un Prophete non ſeulement étoit autoriſé de l'Eternel, mais il eſtoit comme ſa bouche, ſelon que Dieu explique lui meſme cette fonction Jer. 15. 19. Il en eſt de meſme quand un homme fait une choſe au nom d'un autre homme. *David ordonna à ſes gens d'aller trouver Nabal & de le ſaluer en ſon nom*, 1. Sam. 25. 5. cette ſalutation eſtoit faite par eux comme ſi elle l'eût été par David meſme. Dans tous ces exemples celui qui agit au nom d'un autre ne manque pas d'en dire le nom à celui envers

qui

qui il agit. Ces gens estant Messagers de David, vers Nabal, lui nommerent David, comme il paroist par sa responce au v. 10. David agissant envers Goliath au nom de l'Eternel nomme l'Eternel, David benissant les Israëlites au nom de l'Eternel ne manque pas de le nommer, & c'est ainsi qu'il en use dans ses Pseaumes, par exemple au 134. 3. Enfin un Prophete déclaroit de qui il estoit la bouche en le nommant, *ainsi a dit l'Eternel.* Cela s'applique naturellement à nôtre sujet qui est le baptesme.

Ce qui s'y fait, c'est d'aquérir des Disciples au Pere & au fils & au St. Esprit, & de les lui attacher par un engagement reciproque, on les benit par mesme moyen, & on les consacre, on leur donne un precieux present dans le Symbole de l'eau, & un encore plus precieux dans le Seau qu'on leur applique de la justice de la foi. Les Ministres ne le font qu'en la place de Dieu, qui est proprement celui qui s'acquiert ses Disciples, & forme cet engagement, qui les benit & qui se les consacre, qui leur donne & cette eau, & ce Seau de leur justification devant lui: Le Ministre n'est en cela que son Messager, son commis, sa main. Quand un envoyé agit dans un engagement qu'on contracte avec son Maistre, quand il salue, quand il apporte un don, il nomme expressément son maistre, & cela suivant les titres & les qualitez que son maistre s'est donné dans le

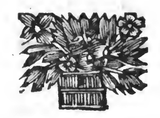
Digitized by Google

mandement dont il l'a chargé en l'envoyant; autrement il agit mal : chacun peut reconnoistre le mesme devoir dans les autres égards du baptesme, & asseurément un Seau doit porter l'empreinte distincte des noms sous lesquels le Prince de qui il est se qualifie, en le faisant fabriquer.

De toutes ces considerations il resulte une surabondante preuve du devoir tant des Traducteurs que des Ministres, d'exprimer le nom du Pere, du Fils, & du St. Esprit. Il resulte aussi que c'est une témerité à l'Auteur d'affirmer que cette façon de parler signifie *seulement*, que Jesus Christ vouloit *uniquement* &c. Ces termes *seulement* & *uniquement* sont contraires à la verité, puis que nous venons de voir beaucoup d'autres choses comprises aussi sous cette façon de parler *au Nom*, & qui sont tres importantes. Cette façon de parler a esté si sagement choisie par Jesus Christ, & les noms du Pere & du fils & du St. Esprit ont esté placez si sagement par lui dans ce passage, qu'il n'y a pas moyen d'y substituer une autre façon de parler sans en perdre la force & gaster l'ouvrage. Et quand le Correcteur accuse ce *Formulaire* d'avoir fait *tomber* les Chrestiens *dans des Scrupules chimeriques*, c'est à Jesus Christ mesme qu'il fait cette accusation & ce reproche odieux. Car quoi qu'il face mine de s'en prendre aux Traducteurs, il sait comme nous, que c'est l'original qui a

don-

donné aux Chreſtiens ce grand attachement pour ce *formulaire*, qu'il traitte de *Scrupule chimerique:* les Grecs qui ne ſe ſervent que de l'original qui eſt Grec, ont eu ce ſentiment, on l'a tenu avant qu'aucune Verſion fût faite, car on en voit des marques dans les plus anciens Ecrits des Peres, & l'on n'en peut indiquer le commencement en remontant de ſiecle en ſiecle, juſqu'a ce qu'on revienne à St. Matthieu. Il ne reſte plus à l'Auteur que de pouſſer ſon Projet juſqu'a corriger le texte original comme les Verſions, car il a meſme raiſon.





LIVRE II.

Sur les Oeuvres de Dieu.

SECTION I.

Sur la Creation par les Anges.

SI cette Version que l'on prétend faire nous instruit mal touchant la divinité, l'objet & l'essence de la Religion, elle ne le fera pas mieux sur les œuvres de Dieu. Nous en avons déja veu un échantillon dans son Chap. XV. Article 21. concernant la creation du Monde, mais nous ne l'avons pas pressé ayant autre chose en veuë. Il mérite pourtant qu'on y insiste. Car il raméne comme des enfers une erreur que les anciens content entre les heresies de Simon le Magicien, que le Monde a été créé par les Anges. *Dieu*, dit-il, *a créé l'homme & la femme dans cet ordre par le ministere des Anges*, & il appuye cela douze lignes aprés par cette sentence raisonnée à sa mode, *Car toutes les operations exterieures de Dieu s'executent par le ministere des Anges, Dieu n'ayant, à proprement parler, ni mains, ni bouche pour agir ou*

ou pour parler. Que l'on écoute les deux parties de ce discours, la sentence, & sa raison, l'on n'y trouvera que de l'absurdité.

Il est impossible que *toutes les operations extérieures de Dieu se soient executées par le ministere des Anges :* cette position est ridicule, car l'operation de créer les Anges mêmes, étoit du nombre des operations extérieures, & neantmoins il est évident à qui a du sens, qu'elle n'a pas été faite par le Ministere des Anges mêmes; l'operation par laquelle ils furent faits, se conçoit précédemment, avant qu'ils fussent faits, & on ne peut que ridiculement les poser comme Ministres d'une operation qui les précede en ordre de nature, comme est leur production : Ils la précederoient comme ministres & instruments en elle, & ils la suivroient comme effets & termes où elle abboutit, ce qui implique une contradiction grossiere. Certes de croire que Dieu ait produit les Anges par leur propre ministere c'est un excez de folie, où il est si peu probable que quelqu'un tombe, qu'en lisant cet endroit où l'Auteur semble le poser, je ne puis que je ne soupçonne plûtôt, qu'il y a dans la doctrine de sa Cabale quelque sécréte opinion sur les Anges.

Cette raison, *il n'a à proprement parler ni mains ni bouche pour agir ou pour parler*, est impertinente en toutes manieres. Car d'un costé, puis que les Anges sont des créatures de Dieu,

il a montré en les créant qu'il a & des mains & une bouche suffisantes pour agir & pour parler autant qu'il le faut, afin de faire des operations extérieures en les exécutant par lui mesme sans l'entremise des Anges, lesquels estoient encore à faire. D'autre part, les Anges n'ont aussi *à proprement parler ni mains ni bouche pour agir ou pour parler.* C'est pourquoi si de n'en avoir point c'est une raison qui empêche d'exécuter les operations extérieures par soi mesme, & qui rende le Ministere d'autrui nécessaire, les Anges ne peuvent donc, non plus que Dieu, exécuter les operations extérieures, leur Ministere n'y sera pas propre, il faudra qu'il intervienne d'autres Ministres qu'eux, & mesme ces autres Ministres devoient plûtôt estre nommez ici que les Anges, puis que ce seroient ceux qui auroient executé proprement, l'operation extérieure, par exemple, celle de créér l'homme & la femme.

Il faudroit que l'Auteur, pour faire paroître dans les Anges une sorte de mains & de bouche, que Dieu n'ait pas, dît qu'ils sont materiels, & qu'ils ont des organes corporels. Je ne sai si c'est son dessein, & si je ne lui attribuë pas, je ne puis non plus l'en purger, car cela semble estre, envelopé dans son discours, & découler de cette necessité d'avoir des mains autrement que Dieu n'en a pour agir extérieurement. Cette erreur, de la corporalité des An-

Anges eſt pardonnée à Tertullien, mais on ne la peut tolerer dans un Moderne, parce qu'on n'y peut retomber en ce ſiecle, ſans renoncer aux bons progrez qu'on a faits, & ſans rejetter des veritez & des conſequences qui importent extrémement à la Theologie. Toutesfois c'eſt par ce ſeul moyen, à ſçavoir en rendant les Anges corporels qu'il peut éviter le ſecond chef de mon objection. Et pour le premier chef, que je fonde ſur ce que Dieu ſans le Miniſtere des Anges a créé les Anges, il eſt trop habile pour n'en avoir pas apperceu la conſequence, c'eſt pourquoi il ſemble qu'il en niera le principe, mais s'il le nie, que ſera ce? Souſtiendra t-il que Dieu n'a pas fait les Anges, qu'ils exiſtent d'eux meſmes ſans avoir eſté créés? Erreur bien pire que la premiere, où l'Auteur du Projet conduit les Lecteurs.

Une troiſiéme qui n'eſt gueres moins pernicieuſe c'eſt d'enſeigner que *Dieu a créé l'homme & la femme par le Miniſtere des Anges.* Cette doctrine va ſi loin qu'en la ſuivant on croira les Anges capables d'avoir formé toutes les parties du Monde, & par conſequent d'avoir fait le tout, cet Univers entier, pourveu que Dieu leur en euſt fourni la matiere ſeulement, car l'eſpece humaine eſt un Ouvrage qui ne céde à aucun de ceux dont le monde eſt compoſé, & qui au contraire les ſurpaſſe; ainſi une cauſe qui a peu faire l'homme, telle que l'Auteur croit qu'eſt l'Ange, aura peu faire des beſtes

des

des plantes, des mineraux, & des elemens, qui sont si loin au dessous la perfection humaine. Elle aura pû aussi tourner la terre en un globe, ramasser ses eaux dans les cavitez qu'elle y creusera, respandre en haut la matiére plus subtile, en assembler une plus deliée dans les Astres, & mouvoir tout cela comme l'on le voit mouvoir, car il n'y a par tout là que des mouvemens moins nobles que ceux qui se font au dedans de l'homme. Et la vaste grandeur n'embarassera point, y ayant une multitude innombrable d'Anges, & chacun d'eux ayant une promptitude inconcevable à estendre ses operations sur des corps trés-éloignez l'un de l'autre, & une vie dont la longueur est plus que suffisante pour continuer leur travail jusqu'a ce qu'il soit achevé, quelque long temps qu'il soit obligé d'y mettre.

En second lieu il faudra que les Anges ayent sçu faire l'union de l'ame humaine avec son corps, & la soumettre à en observer les Loix, ce qu'un esprit fini ne peut pas faire à un autre.

Il faudra de plus que les ames humaines ayent été créées de rien par les Anges, car les créer c'est une *operation extérieure* que Dieu n'exerce, à ce que dit l'Auteur, que *par le ministere des Anges.*

Or s'ils peuvent créer un esprit de rien, à plus forte raison ils auront pû créer la matiere, & ainsi il n'étoit pas même nécessaire d'u-

ser

ser de cette précaution de dire, comme j'ai fait cy-dessus, qu'ils auroient fait le Monde pourveu que Dieu leur eust fourni la matiére, car ils auroient pû se la fournir eux-mêmes, aussi bien que la revestir des formes de toutes les espéces de creatures. Et ces horribles doctrines auroient ces suites detestables, c'est que l'on ne *verroit* pas *par la creation du Monde les choses invisibles de Dieu à sçavoir sa Puissance éternelle & sa* divinité, & St. Paul nous tromperoit, car l'on pourroit ne la rapporter qu'à des Anges, & l'on trouveroit dans les erreurs cy-dessus découvertes des faux-fuyans pour éluder les arguments par lesquels nous tâcherions d'inférer l'existence de Dieu de celle de ce Monde.

Et quand mêmes quelqu'un auroit avancé jusqu'à prouver que le Monde a un Auteur unique; il ne pourroit achever de montrer qu'il est infini, parceque si le monde a peu être créé par les Anges dont l'assemblage n'a rien d'infini, il s'ensuivra qu'une cause finie l'a peu produire, & les Sociniens auront l'avantage.

Les miracles aussi de Jesus Christ ne prouveront point non plus sa divinité ni celle de son Pere, quelque exactement qu'ils puissent être verifiez.

Enfin ce seroient de vains discours que ceux où Dieu allégue l'ouvrage de la creation pour demonstrer ce qu'il est, dans les livres de la Genese, de Job, d'Esaie, & d'Amos; ce seroit

roit vainement que les Pſeaumes ſe ſerviroient de ce moyen pour l'exalter comme Dieu.

Et la veritable Philoſophie, qui prouve que l'œuvre de la creation n'admet ni une cauſe principale qui ſoit finie, ni aucun Inſtrument interpoſé entre la cauſe principale & l'effet, ceſſeroit d'eſtre une Philoſophie veritable. Un homme qui ſeme cette Zizanie, n'en parſemeroit-il pas ſa Verſion à toute rencontre?

SECTION II.

Propoſition des erreurs Arminiennes du Projet, avec la refutation ſur l'Election, la predeſtination, le Livre de vie.

LEs autres Oeuvres de Dieu ſeront auſſi mal traittées dans la Verſion que ce Correcteur projette. Il y veut loger ſes erreurs contre les Decrets de la Predeſtination, de l'Election, de la reprobation, de ce qui doit arriver de bien & de mal, ſes erreurs contre la Providence actuelle & continuelle que Dieu exerce de moment en moment dans tout le cours des ſiecles aprés avoir fait le monde, juſqu'a ce qu'il le déface, & particulierement contre la Providence de Dieu déployée avec efficace dans les péchez des hommes & des Demons. Et comme il meſle auſſi ſes erreurs

ſur la corruption de l'homme, & ſur l'impuiſſance morale, il ne manque pas de faire diſparoiſtre tant le beſoin que la verité de l'operation immediate du St. Eſprit dans la regeneration. Et conſequemment encore, comme il efface & le Decret d'election, & ce ſecours immediat du St. Eſprit qui ſont les deux ſources d'où decoule la perſeverance des fideles, il ébranle les preuves que l'Ecriture nous donne de la Perſeverance des Saints. Ainſi cette pretendue Verſion ſera toute Arminienne, ſans compter ſes autres défauts; par tout elle ſupprimera les témoignages que nous oppoſons aux Arminiens, & leur donnera gain de cauſe.

Et ce n'eſt point par ſoupçon que je le dis; outre les échantillons que le Projet nous en préſente déja, de toutes les eſpeces que je viens de deſigner, & que je vais étaller, il donne la derniere marque de paſſion pour l'Arminianiſme dans le Chap. XIV. Art 183. oſant dire que c'eſt *la Puiſſance Deſpotique arbitraire* qui a donné lieu à noſtre Doctrine: Car c'eſt rapporter ſon eſtre à la tyrannie des Eſtats generaux & du Prince d'Orange, ces mots ne peuvent ſignifier autre choſe. Et ce qui nous confirme que c'eſt là ſon ſens, c'eſt que les Arminiens de Hollande en parlent ainſi, meſmes dans les Inſtructions qu'il mettent entre les mains de leurs enfans. Et l'Auteur du Projet, qui a conferé avec eux, a ap-

appris ce langage à leur Ecole. Il est vrai qu'il ne parle là que d'un Article, à sçavoir de *l'Election*, mais qui le dit d'un le dit de tous, ils ont tous eu mesme destinée, & ils ne se peuvent séparer. C'est là un renversement total & hardy du Synode de Dordrect, & non seulement cela, mais aussi de nos Confessions de Foy qui ont establi les mesmes Doctrines, en faisant nostre Sainte Reformation.

SECTION. III.

Sur les Decrets en general, & en particulier sur le Decret de l'Election, designé par diverses expressions: où quelque chose de la Providence universelle & continuelle est touché par occasion.

IL raye d'un trait de plume les Decrets, & la Providence continuelle, par ce peu de paroles du Chap. XIV. à la fin de l'art. 25. *Dieu a seulement laissé le gouvernement du Monde entre les mains de ceux qui sont ennemis de la Religion de son Fils, qui abusent par une malice deliberée du pouvoir qui leur a esté donné.* Ouy, encore qu'il dise cela à l'occasion des souffrances de Jesus Christ, il ne le peut dire que par un principe qui s'étend à toutes choses. Je l'ai consideré par rapport à Jesus Christ dans le Livre 1. Section 3. Ici je le regarderai comme un coup qui porte sur la Providence entiére.

tiere. Remarquez bien d'abord ce terme *seulement*, & considerez qu'il est exclusif; *Dieu a seulement laissé le gouvernement du Monde entre les mains de ces gens-là.* Il exclut donc toute autre action de Dieu à la reserve *seulement* de celle de *laisser le gouvernement du Monde* à des hommes; l'action de Dieu va jusqu'à ce délaissement sans passer outre; les hommes font le reste, ils disposent des effets & des évenements, par le pouvoir qui leur a esté donné, Dieu n'y a point de part luy mesme, & n'y entre pas, car ce seroit pour luy aller trop loin, ce seroit faire autre chose que de laisser le gouvernement du Monde aux hommes; or il ne fait *seulement que le leur laisser*, dit nôtre Auteur. Ne voit-on pas clairement que ce principe qu'on suppose s'estend à toutes choses en general, & qu'il ne se peut borner à l'affaire des persecutions de Jesus Christ & de son Eglise?

Et certes ces objets ci, Jesus Christ, & l'Eglise, estant les plus aimez de Dieu, sur quoi feroit-il des Decrets, si l'on croit qu'il en face quelques-uns, & sur quoi exerceroit-il sa Providence continuelle, si l'on est persuadé qu'il en exerce une, si tôt que sur eux? De plus leurs affaires sont tellement meslées avec celles de tout ce bas Monde, comme on le voit par toute l'Histoire Ecclesiastique, que des Decrets n'ont pû estre formez, & que la Providence n'a pû s'occuper sur la conduite

de ce Monde, sans que Jesus Christ & son Eglise y fussent compris. Nous avons donc descouvert la doctrine de l'Auteur dans cette Sentence qu'il a prononcée, nous avons trouvé que c'est de ne croire ni Decrets ni Providence; si ce n'est qu'il lui plaise appeller *Decret*, la pensée que Dieu eut de laisser le gouvernement du Monde entre les mains des hommes, & appeller *Providence* le *délaissement* qu'il en a fait, par une restriction de noms qui sera & ridicule, & contraire à la Foy Orthodoxe. J'ay mis cette remarque en teste, afin que l'on ne soit pas trop surpris quand on verra cy-aprés qu'il nie & les Decrets & la Providence en particulier, puis qu'on a déja veu qu'il les nie en general.

Touchant celui de *l'Election*, on remarque au Chap. XIV. Art. 183. un desdain sensible lors qu'il fait mention de l'Election, *d'un Decret absolu de Dieu d'aimer ceux qu'il juge à propos, sans avoir égard à leurs bonnes ou mauvaises qualitez, ce que l'on prétend que l'Escriture appelle l'Election. Mais*, poursuit il, *sans entrer dans cette Controverse épineuse, les termes ne signifient rien d'eux mesmes d'approchant, & il n'y a que le mauvais usage que la Puissance despotique arbitraire leur a donné qui ait fait naistre cette pensée. Car ils ne désignent en general que l'affection qu'on porte à quelqu'un ou à quelque chose, qui peut plûtôt présupposer quelques qualitez bonnes & loüables, qu'une détermination arbitraire en leur faveur.*

veur. Et plus bas. *Il ne faut point chercher de mystere dans ces termes, & ils ne signifient que l'amour & l'affection que l'on a pour les choses qui sont effectivement aimables.* L'on entend aisément quelle est sa créance sur cette matiere, sçavoir que Dieu n'aime point de certains hommes choisis sans avoir égard à leurs bonnes ou mauvaises Oeuvres, comme nous comprenons qu'il le fait en élisant les uns, pendant qu'il laisse les autres en arriére ; mais que son affection présuppose dans ceux qu'il en honore quelques qualitez bonnes & loüables ; qu'il n'a d'amour & d'affection pour un homme, que quand il est effectivement aimable : il n'est point pour la determination arbitraire que l'on appelle *Election.* A l'égard des paroles ; il parle de celle *d'Election*, comme d'un terme que ceux de qui il se distingue prétendent être employé dans l'Ecriture, pour appeller le Decret absolu qu'il rejette, ce qui vaut autant que de nier que ce mot soit en effet dans l'Ecriture en ce sens. Et de toutes ces considérations venant à parler de la maniere dont on doit traduire les Passages où nous mettons *Election* ou *élire*, son opinion va *à bannir ces termes des Versions*, à la fin de cet Art. 183.

Une Version faite sur ce plan ne peut que nous déplaire, à nous, qui avons puisé dans la Parole de Dieu une autre créance que la sienne. Je ne rassemblerai point toutes nos raisons, ni toutes les solutions dont nous repous-

sons celles des Arminiens. Nos excellens Theologiens se sont parfaitement bien acquittez de cette dispute dans un grand nombre de bons Livres qui se trouvent par tout. Ce n'est pas ici nôtre tâche. Il faut seulement que nous refutions ce que nostre Auteur allégue ici, & dans l'Art. 185. où il fourre quelque chose de mesme nature.

L'Auteur du Projet, Ch. XIV. Art. 183. traittant du mot εὐδοκία, que nous traduisons *bon plaisir*, remarque qu'étant appliqué à Jesus Christ, il signifie l'amour & l'affection que Dieu a pour un sujet qui est effectivement aimable, & non pas une Election gratuite qu'il face sans avoir égard aux bonnes ou aux mauvaises qualitez: Et de plus, que ce mot de *bon plaisir* étant employé touchant la *Femme captive* du Deuter. 21. 12. dans la Paraphrase Chaldaïque (comme si le langage de cette Paraphrase étoit celui de l'Ecriture mesme) il ne le faut pas prendre pour un Decret absolu & arbitraire parce que l'on ne peut pas attribuer à l'Israëlite qui épouse cette Captive une telle espece de Decret dans cette occasion : outre cela, que ce mot de *bon plaisir* se disant au Pseaume 51. 21. de l'acceptation des Victimes justes, *il faudroit que nous fissions de ces victimes les objets de l'Election de Dieu*. C'est ici une fade raillerie où l'Auteur nous répresente comme réduits à cette ridicule extrémité de mettre le Mystere de l'Election par tout où le mot de

bon

bon plaisir se rencontre, & comme si à moins de le mettre par tout nous ne le pouvions trouver nulle part.

Car c'est-là tout le raisonnement qui se peut former de ces exemples: sçavoir, le terme de *bon plaisir* ne signifie point une Election qui n'ait pas égard aux bonnes qualitez quand il s'agit de Jesus Christ, il ne signifie pas un Decret absolu & arbitraire quand il s'agit de l'Israëlite qui épouse une Captive, il ne signifie pas les objets de l'Election de Dieu quand il s'agit des Victimes Légales; donc ce mot de *bon plaisir* ne signifie jamais en aucun Passage, une Election que Dieu face de certains hommes sans avoir égard à leurs bonnes qualitez & qui soit un Decret absolu & arbitraire de Dieu. Chacun voit que cette conséquence est tirée de quelques exemples particuliers, & qu'ainsi elle est nulle, parce que des exemples particuliers ne sont pas une preuve generale qui renferme tous les exemples, ils laissent la liberté d'en opposer d'autres qui leur soient dissemblables; & c'est ce que nous faisons.

Nous disons donc de nôtre part, que ce mot de *bon plaisir* signifie une Election que Dieu fait de certaines personnes par le mouvement d'un amour qui n'a autre motif que soy mesme sans avoir égard aux bonnes qualitez, & qui est une bienveillance purement gratuite, & dont le Decret est absolu & arbitraire, parce que le *bon plaisir* de Dieu renfermant une

telle Election, une telle bienveillance, & un tel Decret, est enseigné dans ce Passage aux Ephesiens chap. 1. v. 4. & 5. *Selon qu'il nous avoit éleus en lui devant la fondation du Monde, afin que nous fussions saints & irreprehensibles devant lui en charité; nous ayant predestinez pour nous adopter par Jesus Christ selon le bon plaisir de sa volonté.* Il est vrai qu'il est bien parlé là d'être saints & irreprehensibles, qui sont de bonnes qualitez, mais il n'en est parlé que comme du but à quoi tend l'Election, *afin que nous fussions saints &c.* & ainsi ces bonnes qualitez suivent l'Election, comme l'effet qu'elle a pour but, & qui par consequent ne vient qu'aprés elle. Tout de mesme être *en lui*, être en Jesus Christ, c'est un but de l'Election, comme il paroît au v. 5. qui dit, *il nous a prédestinez pour nous adopter*, car c'est par l'adoption que nous sommes en Jesus Christ, suivant cette construction des termes προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν, & celle ci, υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν, adoption par Jesus Christ tendante à estre en lui, εἰς. C'est p[illegible]quoi toutes ces choses étant posterieures à l'Election, doivent être mises à part, afin que nous puissions considerer l'Election en elle mesme, & de la maniere que l'Apostre nous apprend qu'elle s'est formée en Dieu.

Il l'exprime ainsi, ç'a été *selon le bon plaisir de sa volonté*, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, & il ne fait consister la raison & le motif de ce *bon plai-*

plaisir qu'en *sa volonté*; c'est à *sa volonté* qu'il a égard ici, & non pas aux bonnes qualitez de ce qu'il predestine & qu'il élit. Quand il se trouve une telle reduplication de termes qui signifient au fond la seule volonté de Dieu, alors le sens qui en resulte est, qu'elle n'a point d'autre motif qu'elle mesme, & qu'elle n'a égard qu'à elle mesme. C'est ce que nous voyons Deut. 7. 6. 7. 8. où Moyse dit à Israel *ton Dieu t'a choisi*, voilà sa volonté, en suite il raisonne sur le motif qu'il a eu de former cette volonté & de les choisir, & il en rejette un faux, à sçavoir qu'ils fussent preferables aux autres par leur nombre, & en la place de cela, il vient sans tarder, au motif veritable, mais quel? *Mais c'est parce que l'Eternel vous aime:* & c'est encore un acte de la volonté de Dieu qui est en Dieu; il rend ainsi raison de sa volonté par sa volonté, il n'en establit donc le motif qu'en Dieu, & fait entendre qu'il n'y en a point eu dans les Israëlites mesmes. Il parle bien aussi de leurs Peres, & allégue le serment qu'il leur a fait: Mais ce serment n'a pas eu égard à leurs bonnes qualitez, il est procedé de la seule volonté de Dieu: C'est ce que nous déclare le Ch. 10. du mesme Livre, v. 15. *L'Eternel*, dit-il, *a pris son bon plaisir en tes Peres pour les aimer*. En sorte que ceci nous sert d'un second exemple de cette façon de s'expliquer, où les termes qui signifient au fonds la seule volonté de Dieu sont redoublez,

pour en rendre la raison ; il a aimé les Patriarches , qu'a-t-il eu *pour les aimer ?* C'est *qu'il a pris son bon plaisir en eux:* Voilà tout, la raison en a été en lui, non hors de lui, non, par consequent dans de bonnes qualitez dont ils ayent été doüez , auxquelles il ait eu égard. Je le confirme encore par le discours que Dieu fait en Ezech. 16. 2. où parlant du choix qu'il a fait d'Israël , & monstrant qu'il n'en a eu aucun motif dans ses bonnes qualitez, il passe sous silence la consideration d'Abraham , & mesme il l'envelope sous le nom d'Amorrheen, *ton Pere étoit Amorrheen*, comme n'ayant trouvé en lui aucun motif réel de son choix & de son amour. A quoi respond ce que St. Paul décrit la justification d'Abraham comme d'un *impie*, Rom. 4. 5. Nous nous confirmerons dans ce raisonnement , si à l'opposite nous faisons reflexion sur ceux en qui il y a des qualitez qui attirent le bon plaisir. Regardez cette Femme captive que l'on aime , il est dit non pas qu'on le veut, mais parce qu'elle est belle Deut. 21. 11. Regardez Jesus Christ il n'est jamais dit que Dieu l'aime ou qu'il met son bon plaisir en lui parce qu'il le veut, mais il en rend une raison tirée de Jesus Christ même. Pour retourner aux Ephesiens, St. Paul ne pose en eux aucune bonne qualité à quoi Dieu pût avoir eu égard en les élisant, au contraire: lisez le Chap. 2. v. 2. 9. 11. 12.

Voilà donc à quoi revient Ephes. 1. 5. cet-

te façon de parler, *il nous a prédestinez selon le bon plaisir de sa volonté*, il nous a prédestinez parce qu'il a eu de la bien veillance pour nous, & il a eu de la bienveillance pour nous parce qu'il l'a voulu, cela est procedé de sa volonté. C'est representer assez nettement un *Decret absolu & arbitraire* de Dieu, qui n'a pas égard à de bonnes qualitez dans ceux qu'il élit & qu'il predestine. Et il s'agit de ce Mystere de *l'Election* que nous soustenons, car l'Apostre au v.4. parle ainsi, *il nous a éleus devant la fondation du Monde.* Or devant la fondation du Monde l'Ecriture ne nous fait concevoir que Dieu & son éternité; ces mots nous donnent donc à entendre que Dieu a fait l'Election dez l'éternité. Voici donc un endroit où nous sommes bien fondez d'entendre dans le mot de *bon plaisir*, *εὐδοκία ce grand Mystere*, ce *Decret absolu de Dieu.*

Ce Mystere de l'Election étant veritable, nous l'entendons avec justice dans les Passages qui ont de l'affinité avec celui-là pour la matiere dont ils traittent, & dont les circonstances y conviennent. Matth. 11. 25. & 26. Jesus parlant ainsi au Pere, *tu as caché ces choses aux sages & entendus, & les as revelées aux petits enfans*, ajoûte, *il est ainsi, Pere, parce que tel a été ton bon plaisir*, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου, (& ce discours est repeté Luc. 10. 21.) Il s'allie trés naturellement avec le Passage precedent; il nous represente un

Digitized by Google

choix fait par le Pere en faveur de quelques personnes qu'il distingue. Le *but* de ce choix c'est d'amener ces personnes à Jesus Christ par la connoissance du Pere & de luy, & de les former sur son saint exemple, pour les rendre heureux ; car ce but nous est montré comme au doigt dans les quatre derniers versets du Chapitre. Les personnes choisies sont representées *sans aucunes bonnes qualitez*, car elles ne sont marquées que par le titre de *petits enfans*, & mesmes en les opposant aux *sages*, pour dire qu'elles ne sont pas sages, & qu'elles sont *charnelles*, selon le sens que St. Paul. 1. Cor. 3. donne au nom *d'enfans*. Et mesme ce sont *les Peagers & les paillardes* selon Mat. 21. 31. Si l'on demande quand ce choix a été fait, quoi que cela ne soit pas marqué, cependant cette façon de parler, *parce que tel a esté ton bon plaisir*, convient bien a un bon plaisir qui a esté devant l'effet, & qui precede la vocation du plus ancien de tous les fideles, & qui est mesme dez l'éternité. Or afin que l'on ne pense pas pouvoir éviter cette preuve en donnant à ce choix un autre sujet que nous ne faisons, & en disant qu'il s'agit du choix non de telle ou telle personne, mais de tel ou tel peuple, nous voyons clairement que le sujet de *l'Election* qui a les conditions désignées par ce passage & par celui des Ephesiens, n'est pas un peuple en gros, car un peuple n'est pas tout composé ni de *sages*, & *intelligens*, ni aussi

aussi de *petits enfans*, & il se trouve des uns & des autres dans quelque peuple que l'on puisse nommer soit entre les Juifs, soit entre les Gentils; & St. Paul aussi parle sans distinction de peuples comme on le voit au v. 10. du Chap. 1. aux Ephesiens. Elle a donc pour son *sujet* des personnes prises chacune en elle mesme. Au reste dans ce passage de Matth. 21. 31. l'Election est encore rapportée au *bon plaisir* de Dieu uniquement, & c'est Jesus Christ qui en parle ainsi, *parce que tel a esté ton bon plaisir*. S'il y avoit eu dans les hommes quelques bonnes qualitez, à quoi Dieu eût eu égard, le Seigneur ne l'auroit pas tû, il est trop équitable & trop bon pour offusquer les avantages de qui que ce soit par le silence & par un tour qui donne lieu de douter qu'ils en ayent; c'est plûtôt sa coustume, comme c'est celle de Dieu de parler de nous plus avantageusement que nous ne méritons afin de nous accourager. Nous avons donc le droit de compter ce passage pour un second exemple du nom de *bon plaisir*, *εὐδοκία*, pris pour le *Decret absolu* de *l'Election*.

Consequemment nous pouvons prendre pour un troisiéme, Luc. 12. 32. *Le bon plaisir de vôtre Pere a esté de vous donner le Royaume*, sa matiere & ses circonstances ont tant de rapport à ce que nous avons veu de l'Election, que nous ne trouvons rien de plus propre à l'expliquer que ce Decret.

Il en est de mesme de celui de Philip. 2. 13. *Dieu produit en vous le vouloir & le parfaire selon son bon plaisir.* Car dans l'Original il y a ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας *à cause du bon plaisir*, ce nom mis pour désigner une espece *du bon plaisir*, τῆς εὐδοκίας, leur indique un bon plaisir dont ils étoient informez, comme s'il leur disoit, *à cause de ce bon plaisir* que vous savez, & que j'ai accoustumé d'appeller *bon plaisir* [εὐδοκίαν] quand j'instruis mes Disciples de la bonne volonté de Dieu envers les fideles. Et il faut peser sur ce petit mot ὑπὲρ *à cause*, car il déclare qu'encore que les Philippiens, eussent déja, comme fideles, quelques bonnes qualitez, neantmoins le secours que Dieu leur preste en operant en eux le vouloir & le parfaire, n'a point pour motif leurs bonnes qualitez, mais le bon plaisir de Dieu precisément. Et nous avons ici la condannation de l'Eglise Romaine sur l'erreur qu'elle a Canonisée, que l'homme justifié merite par ses bonnes œuvres l'augmentation de la grace. Voici dans les Philippiens l'augmentation de la Grace, Dieu produisant en eux le vouloir & le parfaire, & cependant ce n'est point a cause du merite de leurs œuvres, car c'est *à cause de son bon plaisir*, sans autre motif, puis que St. Paul, qui n'auroit pas envié aux fideles cette loüange, l'a teuë en ce lieu où elle estoit si à propos pour animer leur courage par l'honneur : & pour tout motif qu'il attribuë à Dieu en cette œuvre, il dit que c'est *à cause de son bon plaisir*.

Aprés

Aprés toutes les choses que nous avons veuës sur le Mystere de l'Election que nous croyons, & aprés avoir vû que le mot de *bon plaisir*, qui est dans le Grec εὐδοκία se trouve dans le Nouveau Testament pour désigner ce Decret, nous avons droit de lui conserver la place qu'il occupe dans les Versions, en nous opposant à la conclusion que l'Auteur a prise contre luy pour l'en *bannir*.

Voyons ce qu'il dit tendant à la mesme fin contre le terme *d'Election*. Il le passe plus legerement que le precedent. Toutesfois, il étoit envelopé dans son discours de l'Article 183. car aprés avoir nommé *l'Election*, il affirme que ces mots *ne désignent en general que l'affection*; & la liaison de ses paroles renferme évidemment ce mot *d'Election* entre ceux qu'il dit ne désigner que l'affection. Il faut donc aussi qu'il l'envelope dans la condannation au *bannissement hors des Versions*, à quoi il conclut. Cependant il n'en donne aucune raison particuliere. Il ne se met pas dans le moindre devoir de montrer que nous péchons contre le genie de la langue Greque sur ce mot non plus que sur le precedent, il ne cite pas un seul Auteur Grec pour témoigner que ἐκλέγειν *désigne en general l'affection*, beaucoup moins prouve-t-il exclusivement, *qu'il ne désigne que l'affection.* Il croit avoir assez fait de se plaindre *des idées qu'il donne aujourd'huy*, sans faire voir qu'elles soient autres que celle qu'il donnoit

noit autresfois, il avance que ces idées ne répondent pas aux termes de l'Original, sans indiquer en quoi elles en different.

Mais il recompense ce defaut des voyes de droit par les voyes de fait dont il use, c'est que dans l'Art. 185. en s'ingerant de traduire Actes 1. 25. il met la main sur les derniers mots du v. 24. qui sont, selon l'Original, *montre lequel de ces deux tu as élû ;* & les arrachant de là, il met en leur place ceux cy, *establissez de ces deux celuy que vous aimez le mieux:* & ayant tiré ce coup, il passe sans dire mot. Que l'on envisage un peu ce procedé, & que l'on me die si c'est agir en Traducteur. A parler sainement n'est-il pas vrai que ce terme de l'Original ἐξελέξω signifie formellement *élire*, & que sa signification propre n'est pas celle d'aimer. Il est vrai que ces deux actes, *aimer*, & *élire*, sont joints de fort prés: mais ils sont pourtant differens comme un principe l'est de ses suites; parce que *l'amour* est un principe duquel découle *le choix* & *l'Election*, qui n'en est qu'une suite seulement: & encore cela ne se trouve-t-il pas toûjours ainsi: car le Seigneur dit, Jean 6. 70. qu'il a *élû les douze* Apostres, comprenant Judas en ce nombre de *douze ;* & cependant il ne veut pas dire qu'il l'aime, puis qu'il l'appelle Diable en mesme temps: ainsi *l'amour* n'est pas toujours le principe d'un *choix*. De l'autre côté le *choix* est une suite qui ne découle pas toûjours de l'amour,

puis

puis qu'on aime quelquesfois des choſes qu'on ne choiſit pas ; comme , par exemple , lors qu'on n'eſt pas en eſtat de les prendre. Autre eſt donc la penſée que l'on forme quand on entend le mot *d'aimer* , autre quand on entend celuy de *choiſir* ou *d'élire* ; & on ſent que par la penſée de *choiſir* ou *d'élire* on conçoit quelque choſe qui va plus avant que par celle *d'aimer*. Et comme les mots different l'un de l'autre par leur ſignification , on doit avouër aprés que le mot *d'aimer* & celui *d'élire* ſont differens , & ne ſe peuvent prendre indifferemment l'un pour l'autre. Auſſi la Langue Greque a des termes differens pour dire *aimer*, ou pour *dire élire* & faire choix ſoit d'une perſonne ſoit d'une autre choſe ; nôtre Langue en a auſſi de correſpondans ; Et le Traducteur fidele repreſentera celui que le Texte porte , il y a ἐξελέξω, il tournera donc , *tu as élû*. En effet ce verbe eſt lié par ſa conſtruction avec celui de λαβεῖν , ὃν ἐξελέξω λαβεῖν , or cela ne ſe peut traduire , *que tu as aimé pour recevoir*, c'eſt un diſcours forcé ; mais on l'explique naturellement , *celuy que tu as élû pour recevoir* &c.

Et certes en ſuivant cette méthode de mettre *aimer* lors que l'on trouve dans l'Original ἐκλέγομαι , *choiſir* ou *élire* , on tomberoit dans des abſurditez groſſieres , par exemple , ſi l'on place le mot *d'aimer* , Jean 6. 70. on fera dire à Jeſus Chriſt qu'il *aime* Judas qui eſt un

diable.

diable. Ainsi Jean 13. 18. *je connois ceux que j'ai choisis, mais afin que l'Ecriture fût accomplie*, j'en ai choisi un de qui je n'entens pas qu'il soit bienheureux ; Là Jesus ne peut prendre *choisir* pour *aimer*, car il declare qu'il le *connoît*, & qu'il l'a choisi non par amour, mais pour donner lieu à l'accomplissement de l'Oracle qui prédisoit son crime, & par consequent dans ce choix mesme, il le regardoit comme digne de haine. En St. Luc. 6. 13. *Il appella à soi ses Disciples, & en choisit douze d'entre eux*, que l'on mette, & il en *aima* douze d'entre eux, le discours sera mal digeré, car le Lecteur mesme sentira bien qu'il est question de raconter qui il *choisit*, & non pas qui il *aimoit*. Et en St. Jean. 15. 19. *vous n'estes pas du monde, mais je vous ai choisis du monde*, le verbe *aimer*, placé ainsi en cet endroit, *je vous ai aimez du monde*, feroit une construction incongrue & estrange. Ces exemples, sans rapporter tous ceux où la mesme incongruité paroistroit, suffisent a l'égard des termes pour montrer que la pensée du prétendu Traducteur de rendre ἐκλέγομαι par le verbe *aimer*, ou par quelque autre mot signifiant *amour* & *affection*, n'est pas juste, ni propre à produire une Version bien faite. Maintenant à l'égard de la chose mesme, nous sçavons bien qu'il ne faut pas entendre le Mystére de l'Election & du Decret absolu de conduire une personne au salut éternel, toutes les fois que l'on trouve les mots

de

de ἐκλέγομαι, *élire*, ou ses dérivez, & nous venons de donner quelques exemples d'élection & de choix pour une Charge, qui n'est pas accompagné du salut en tous ceux qui y sont éleus. L'Auteur plaisante mal à propos quand il nous traduit en ridicules, comme si nous avions ou devions avoir eu cette imagination. Nous pouvons sans cela fonder dans l'Ecriture, l'usage que nous faisons du mot *d'Election*, pour nommer ce Decret. En effet, c'est St. Paul qui nous donne lieu de parler ainsi, aux Ephes. 1. 4. Car nous avons demontré cy dessus, que ce Decret mesme y est enseigné, & que nous déduisons de là solidement & clairement ce que nous croyons sur ce sujet, & que le nom de *bon plaisir* lui est donné au v. 5. Or l'Apostre l'y avoit exprimé premierement au v. 4. par ce verbe, *il nous a éleus*. L'on ne peut donc, sans chicane, nier qu'il ne nous naisse de là un plein droit, d'appeller cet acte d'élire *l'Election*, puis que ce mot est derivé de celui-là, & qu'incontestablement *élire* c'est *faire une élection*. Aprés cela ne nous a-t-il pas été libre d'en faire en Theologie un terme de l'Art, en traittant cette matiere? Sauf à en discerner l'équivoque dans les autres Passages où il n'en est pas question.

Ce fondement posé, & quant à la chose & quant à l'usage du mot, nous devons prendre garde à bien discerner les endroits où cette

mesme chose est désignée par ce mot mesme. D'un côté nous n'entendons pas cette Election salutaire Luc. 6. 13. *Il appella ses Disciples, & il en éleut d'entre eux douze, qu'il nomma aussi Apostres.* Il est clair qu'il ne s'agit ici que d'un choix tendant à les élever à la Dignité Apostolique. Nous ne disons pas non plus qu'il la faille entendre Act. 1. 24. lequel toutesfois je ne laisserai pas d'examiner un peu plus amplement, parce que nous en tirerons des lumieres sur le verbe & sur l'action *d'élire* en general, lesquelles s'appliqueront utilement à cette espece d'Election qui tend au salut éternel. Il nous est impossible de rapporter ce passage Act. 1. 24. à l'Election que je viens de nommer; car S. Pierre usant de cette façon de parler [ἕνα ὃν] *l'un que tu as éleu*, ou, celui que tu as éleu, montre qu'il pense qu'il n'y en a qu'un seul des deux qui soit éleu de la façon qu'il envisage: Or St. Pierre auroit il pensé que de ces deux qui furent presentez un seul estoit du nombre des éleus? & ce sort nous feroit-il croire que Joseph surnommé Barsabas estoit un reprouvé? Mais nous le rapportons à l'élection à l'Apostolat, comme le precedent Luc 6. 13. Car c'est de quoi il s'agissoit manifestement. Pour ce qui est de traduire le terme Grec ἐξελέξω *tu aimes le plus*, nous ne pouvons ceder cela à nostre Correcteur, puis que ce mot Grec signifie *élire* ou *choisir*, comme nous l'avons reconnu. Outre que cette glose nous enga-

engageroit à ſuppoſer une choſe que nous ne voudrions pas affirmer, ſçavoir que Dieu auroit plus aimé Matthias que Joſeph, ayant veu que le don du rang Apoſtolique ne tire pas à conſequence pour prouver l'amour de Dieu envers celui qu'il y éleve, plus grand qu'envers un autre, par l'exemple de Judas. Nous n'approuvons pas non plus, que l'on traduiſe ce verbe au temps preſent, ſoit que l'on veuille dire, avec le Project, *celui que tu aimes*, ou bien, *celui que tu élis* parce que le texte le met au preterit, montre lequel de ces deux *tu as élû*. En remarquant cette forme & ce temps du verbe ἐξελέξω, nous en apprenons que l'Election de Dieu étoit une choſe faite, avant que Dieu montrât ſur qui elle étoit déterminée, car l'imperatif, *montre*, regarde l'avenir, & c'eſt une eſpece de futur qui ne déſigne que ce qui n'eſt pas encore fait. L'Election étoit donc faite en Dieu, avant qu'elle fût montrée aux hommes. Par conſequent *élire*, & *montrer* l'Election, ce n'eſt pas une même choſe ni un même acte: La *montrer* c'eſt l'acte que Dieu fera par le ſort qu'on jettera, mais *élire*, c'eſt un acte que Dieu a fait dez auparavant, & qui conſiſte dans ſon deſſein interne. Or ſes deſſeins, ſont éternels néceſſairement, comme les Theologiens & les Philoſophes le prouvent par l'Ecriture & par la raiſon; c'eſt pourquoi il faut reprendre cette Election dés l'éternité.

De l'autre côté nous faiſons attention à certains Paſſages qui parlent de l'Election ſalutaire, & nous y expliquons en ce ſens le mot d'élire, qui s'y trouve. Nous l'entendons ainſi Jean. 15. v. 16 & 19. parce que là Jeſus parle aux ſiens, comme les ayant *élûs*, non d'entre les Diſciples, comme Luc. 6. 13. ce qui ne regarderoit que leur élevation à la Charge d'Apoſtres, mais comme les ayant *élûs du Monde*, Monde qui ſignifie dans les Ecrits du N. T. particulierement dans ceux de St. Jean, la multitude de ceux qui ſont en état de dannation; en ſorte qu'il fait entendre qu'il les a fait paſſer de cet état de dannation dans celui de ſalut; à quoi ſe rapportent les circonſtances du Paſſage, car il leur parle uniquement de ce qui convient aux fideles ſoit d'alors ſoit de tous les ſiecles, & non aux Apoſtres en particulier, & de ce qui fait le chemin du ſalut éternel, non pas de ce qui eſt particulier à la Charge Apoſtolique, depuis le commencement juſqu'à la fin du Ch. 15. dont ces verſets ſont le milieu: pour ne pas alleguer qu'il ne dit rien dans le Chap. 14. & dans les 16. & 17. qui ne leur convienne en qualité de fideles. Et il eſt à remarquer qu'il répreſente cette Election comme gratuite & faite ſans avoir égard à leur diſpoſition, lors qu'il leur remontre que *ce n'eſt pas eux qui l'ont choiſi*, & que c'eſt lui qui les a choiſis, & qui les a mis en état de porter du fruit, ce qui les deſpouille de toutes les bon-

bonnes qualitez à quoi il auroit pû avoir égard, puis que s'ils avoient eu de telles qualitez ils auroient été en état de porter du fruit, & qu'au contraire il leur déclare qu'ils n'y sont qu'en consequence de son choix. Nous entendons la mesme Election 1. Cor. 1.27.28.29. *Dieu a choisi les choses folles de ce Monde pour confondre les sages*, enfin *les choses qui ne sont point*: &c. Effectivement tout le Passage ne parlant que de l'ordre que Dieu s'est proposé pour conduire quelques hommes au salut, ne nous donne sujet de penser à aucune autre Election, qu'à celle qui concerne ce salut. On ne peut l'entendre de l'Election collective d'un Peuple, car ce seroit du Peuple de Corinthe, ou du Peuple Gentil; dont les Corinthiens à qui il parle étoient membres, or ce Peuple Corinthien, ni le Peuple Gentil n'étoient pas tels, destituez de forts & de nobles, & composez de gens foibles, & de contemptibles; on ne le peut donc prendre que de l'Election personnelle de certains particuliers élûs. Ce n'est pas non plus une Election de Pasteurs, mais de Brebis, car il s'addresse aux particuliers, & leur parle d'eux, & ces particuliers étoient conformes à cette description. Et au reste, nous y voyons aussi l'Election dépeinte comme n'ayant égard à aucunes bonnes qualitez. Car c'est en éloignant cet égard seulement qu'il peut dire que Dieu les a élûs comme *des choses qui ne sont point*, comme un néant dont il a tiré

des Creatures Nouvelles. C'est assez sur ce verbe d'élire. Un de ses dérivez c'est élû, en Grec ἐκλεκτός.

Quoi qu'ailleurs il puisse avoir divers sens, l'on ne se peut raisonnablement empescher de l'entendre des hommes que Dieu a choisis par son Decret absolu pour les sauver infailliblement, aux Rom. 8. 33. ayant l'étroite liaison qu'il a avec les v. 29. & 30. où ce Decret *d'Election* est rapporté & décrit, & où les suites qui lui sont annexées consistent dans ce salut asseuré, qui est aussi attribué à ceux qui sont nommez *élûs*. Il est juste de l'entendre de la mesme façon, Matth. 24. 24. *jusqu'à seduire les élûs mesme s'il étoit possible*. Car cette Phrase corrective *s'il étoit possible*, montre que cela est impossible, qu'il ne peut arriver que les élûs soient seduits, & que cet adverbe *jusqu'à* est mis en cet endroit comme exclusif, pour signifier que tous les hommes seront seduits jusqu'aux élûs exclusivement, supposant qu'il n'est pas possible qu'ils le soient. En effet il est visible par le texte & par la chose mesme, que le Seigneur ne nous désigne pas les éleus comme l'objet propre & direct des efforts que ces faux Christs font par leurs miracles pour séduire: (ce qui distingue ce Passage de ceux des Act. 20. 16. & Rom. 12. 18. où l'objet des efforts est indiqué) il ne suppose pas que ces faux Christs pensent seulement qu'il y ait des éleus, & une Election divine. Tout

ce qu'il fait donc c'est de décrire la mesure du pouvoir de leurs miracles, comme allant jusqu'à séduire toutes sortes de gens capables de seduction: ainsi cette clause ne fait qu'en marques les bornes, en reservant les éleus, comme des gens dont la seduction est impossible. Or cette impossibilité ne peut leur convenir entant qu'hommes, quelques bonnes qualitez qu'ils ayent soit naturelles soit aquises, n'y en ayant aucune qui puisse garentir l'homme de sa fragilité, elle leur convient donc, cette impossibilité d'estre seduits, entant qu'ils sont *élûs*, ils sont ici revêtus de ce nom comme propre à désigner la cause & la raison de ce qui est dit d'eux, il ne peut arriver qu'ils soient seduits, puis qu'ils sont *éleus*. Cherchons maintenant quelle *Election* les peut garentir d'estre séduits, nous la trouverons Rom. 8. 29. & non ailleurs. L'on peut user de discernement pour reconnoistre tout de mesme les Passages où ce titre d'éleus se rapporte au mesme Mystére.

Il y a encore un autre mot dérivé du verbe ἐκλέγομαι, *élire*, sçavoir celui de ἐκλογὴ *Election*. Il se doit expliquer par ce Decret, non pas dans tous les Passages, mais dans quelques-uns. Voyez Rom. 11. 5. *Ainsi donc aussi au temps present il y a du Residu selon l'Election de Grace.* Ce Residu, est opposé aux méchans desquels le Corps du Peuple d'Israël est composé à l'avenement du Regne de Jesus Christ, tout de

mefme qu'il l'étoit au temps d'Elie. Ce *Refidu* eft donc un nombre pris dans un tout, & diftingué d'un autre nombre qui faifoit enfemble avec lui ce tout, mais dont il eft feparé prefentement entant que Dieu l'a empefché par fa Grace de faire ce que fait le nombre oppofé. Je di que Dieu a fait cette diftinction, parce que cela refulte de la comparaifon que l'Apoftre fait de ceci avec ce que Dieu dit à Elie, or il lui dit, je me fuis refervé ou laiffé un nombre reftant de fept mille hommes. C'eft donc Dieu qui fait auffi la referve & fepare le nombre reftant dans l'affaire dont St. Paul parle. Et il le fait, dit cet Apoftre, *felon l'Election de Grace*. La prepofition *felon*, défigne une regle à quoi l'on conforme fon action; & quand la regle n'eft ainfi appellée que metaphoriquement, fouvent la regle eft auffi le principe de la chofe, comme en effet la qualité, & la grandeur de la caufe & du principe eft la regle & la mefure de la qualité & de la grandeur de l'effet. Il en eft ainfi en cet endroit, le Refidu a pour mefure l'étenduë de *l'Election* que Dieu en a faite *par Grace*. Et l'on comprend bien qu'il ne s'agit pas ici feulement *d'amour*, & d'affection, mais d'un choix & d'une *Election*, puis que c'eft pour faire un refte un *Réfidu* tiré d'un *tout*. D'ailleurs, il ne s'agit pas du choix d'un Peuple en corps préferé à un autre Peuple, mais du choix de quelques perfonnes, car ce *Refidu* eft tiré d'un feul & mefme peuple,

ple, qui est celui d'Israël ; il est clair qu'il s'entend ainsi dans ce qui fut dit à Elie, & St. Paul montre dans le v. 7. Que c'est aussi comme il l'entend, distinguant dans Israël *l'Election* & les autres.

Cette *Election* regarde le salut éternel où Dieu nous conduit par sa Grace, comme il paroît de ce qu'il s'agit de désigner qui c'est qui sera membre de l'Eglise, & que cette Eglise est constituée par la *Grace* prise absolument au v. 5. & 6. & par consequent par la Principale Grace qui est celle en quoi consiste l'Alliance de grace. Ce mesme mot de *Grace*, sur tout étant opposé si exactement aux *œuvres* dans le v. 6. montre que cette Election est gratuite, & que Dieu n'y a point eu d'égard à de bonnes qualitez comme celles d'où procedent les bonnes œuvres. C'est une Election anterieure, & faite devant l'exécution rapportée en ce lieu, car le v. 2. nous renvoye au moment où Dieu *a préconnu* ses éleus selon Rom. 8. 29. en sorte qu'elle est mesme éternelle, & qu'elle regarde le salut éternel, comme elle fait en ce lieu là & Eph. 1. 4. dont nous avons déja assez parlé pour un Ouvrage de la nature de celui-ci. L'on peut douter si deux Versets aprés le nôtre, c'est à dire au 7. *l'Election* se prend pour le Decret qui est un acte de Dieu, ou si plûtôt il ne se prend point passivement pour les objets de cet acte qui sont les Personnes éleües, comme devant *Israël* ce sont des

personnes, & comme *les autres* λοιποὶ sont des personnes, à qui *l'Election* est ici opposée. Mais toûjours faudra-t-il l'expliquer par ce Decret mesme. Quoi qu'il en soit de cette petite question, l'on voit assez que les termes *d'Election* & *d'élire* sont trop nécessaires à l'explication des Mystéres pour consentir qu'un Traducteur les bannisse.

Il avoit déja commencé à parler contre la *Predestination* dans son Chap. XIV. Art. 46. Sur Matth. 20. 23. en discourant ainsi ; *Il ne faut pas mesme s'imaginer une destination absoluë ou arbitraire du bonheur à ceux à qui le Pere l'a préparé, car cette seance n'est absolument promise qu'à ceux qui auront vaincu le Monde & ses voluptez*, Apoc. III. 21. Il dit cela sans qu'il en soit aucun besoin, ce Passage de St. Matthieu n'entrant point dans les Controverses de la Predestination. Ce qui montre d'autant plus qu'il est animé contre cette Doctrine, & qu'il l'attaquera par tout. Il ne le fait pas sans supercherie. Car relisez ses paroles, vous sentirez bien qu'il tord nôtre Doctrine, & en donne une idée mauvaise & fausse. Voici comment. En condannant ceux qui *s'imaginent une destination absoluë ou arbitraire du bonheur à ceux à qui le Pere l'a préparé ;* il employe contre eux pour argument, *que cette seance n'est absolument promise qu'à ceux qui auront vaincu le Monde & ses voluptez*. N'est-ce pas donner à entendre que nous tournons cette *destination absoluë & arbitraire*

d'une

d'une telle maniere qu'elle ſoit exécutée par le Seigneur, encore que ceux en faveur de qui elle eſt faite, ne fuſſent pas vainqueurs du Monde & de ſes voluptez. Et c'eſt une calomnie contre nous: car bien loin d'enſeigner cela nous diſons que ceux que Dieu a prédeſtinez à la vie éternelle, il les a par le même Decret Prédeſtinez à recevoir de luy les moyens par leſquels on y arrive, du nombre deſquels eſt la victoire ſur le Monde & ſes voluptez, qu'ainſi il leur donne la force & la volonté de combattre & de vaincre le Monde, & avec cela un heureux accompliſſement de ce deſſein.

Dans ce ſens, nous diſons que le Decret eſt abſolu à l'égard de Dieu, & nous ne le regardons plus comme s'il eſtoit ſuſpendu par l'attente des moyens requis à ſon exécution, quand nous avons une fois bien conceu qu'ils ſont compris également avec la fin meſme & avec la vie dans le Decret qu'il en a fait, pour être fournis également par lui. Quoi que cependant nous diſions, qu'entre les diverſes choſes compriſes dans ce Decret l'une eſt condition de l'autre, la victoire eſt la condition ſous laquelle la vie eſt promiſe & donnée. Et ce n'eſt point une contradiction que de dire qu'un Decret ſoit abſolu, & qu'il contienne pourtant quelque clauſe conditionelle, car ces deux choſes s'accordent parce qu'elles ſe diſent à divers égards. Une des clauſes du Decret eſt conditionelle, à l'égard de la relation qui eſt en-

entre les matieres qu'il a pour objet, à les considerer en elles mesmes, en sorte que l'une soit posée comme un moyen de parvenir à l'autre. Mais à l'égard de Dieu, qui y intervient par tout, son Decret est absolu, parce qu'il a resolu de procurer efficacement, & absolument par consequent, que ce moyen ne manque pas.

Le Livre de vie est une des façons de parler qu'on employe en traittant de *l'Election*, il a tasché à l'effacer ce Registre de l'Election à la vie éternelle, dans son Chap. XIV. Art. 180. par ce discours. *Il est aussi souvent parlé du Livre de vie, & l'on prétend que ceux qui y sont écrits sont irrevocablement destinez au salut éternel. Mais cette façon de parler ne peut absolument avoir cette signification dans l'Ecriture.* Pour prouver donc cette these negative. (1) Il refute ce sens à l'égard d'Exode 32. 32. (2) Il débite les Traditions des Juifs comme modéles ou comme pierres de touche du langage & des conceptions de l'Escriture. (3) Il allegue aussi un certain Catalogue des vivans. Et (4) dans l'Article suivant il prétend montrer que le Livre de vie ne peut s'entendre en nôtre sens au Pseaume 69. 29.

Pour le premier quand *le Livre de vie* & *l'effacement* dans Ex. 32. 32. regarderoit la vie temporelle, il ne s'ensuit pas qu'il en soit de mesme par tout ailleurs. Pour le second, le style des Rabbins est un guide infidele pour nous

nous introduire dans l'intelligence de celui de l'Ecriture ſainte, tous leurs Ecrits ſont trop nouveaux au prix d'elles, ils ſont mêmes faits depuis qu'ils ſe ſont rendus charnels par leur incredulité, & qu'ils ſe ſont remplis de fantaiſies non ſeulement ſur les choſes, mais auſſi ſur les phraſes & les expreſſions. Pour le troiſiéme, voici comment nôtre Auteur le propoſe.

Cette façon de parler [le Livre de vie] *eſt*, dit-il, *manifeſtement fondée ſur ce qu'on fit le denombrement des Iſraëlites à la ſortie d'Egypte, & ſur ce qu'on les enregîtra dans un Rôle, ou dans un Regître, comme on le peut voir Nomb.* I. *On garda auſſi le même ordre au retour de la Captivite de Babylone, comme on le peut voir dans Eſdras, & dans Nehemie, & ſur ce que ceux qui étoient enrôlez dans ce Livre ſont dits être écrits pour la vie, ou entre les vivans. Iſa.* IV. 3. *au lieu qu'on effaçoit tous les ans de ce Catalogue les noms de ceux qui étoient morts, ſans les remettre dans le Catalogue de l'année ſuivante.* Voilà ſon plan, où il veut, ſans doute, que l'on ſouſentende, afin qu'il ſoit complet, que dans le même-temps qu'on effaçoit ceux qui étoient morts, on écrivoit dans le Catalogue ceux qui étoient nés; & en effet on devoit avoir du moins autant d'empreſſement & de regularité pour enrôler les vivans que pour effacer les morts. Mais il ne falloit pas ſe contenter d'affirmer que cela *eſt manifeſtement* ainſi, que *l'on peut voir*

voir dans les Nombre, que l'on peut voir dans Esdras & dans Nehemie qu'on enregistra les Israëlites dans un Rôle ; que l'on garda le méme ordre au retour de la Captivité. Il falloit pour bien faire nous apprendre comment cela se peut voir dans les Nombres, & dans Esdras, & Nehemie. Car par sa negligence à nous enseigner l'art de voir cela dans ces Ecrits sacrez, nous ne l'y voyons point du tout, & nous sommes en état de prendre ce plan pour un conte fait à plaisir, & ces affirmations hardies pour des bravades.

Nous voyons bien Nomb. 1. 2. que Dieu commande que l'on face passer en reveuë des Israëlites par têtes. *Schav Ath Rosch* ce que nôtre Version a traduit *levez la somme*, mais cette phrase Ebraïque n'infere point qu'on se servît pour cela d'Ecriture ni qu'on en fit un Rôle, car la même phrase se lit aussi Gen. 40. 13. touchant l'Echanson de Pharaon, sans qu'il y paroisse ni de trace ni de necessité d'user d'Ecriture, & il suffisoit que Pharao faisant la reveuë de sa Maison l'y fit passer en personne. Nous voyons bien encore Nomb. 1. que Dieu prescrivit exactement ce qui concernoit cette reveuë des Israëlites qu'il vouloit qu'on fit, il marque l'âge des personnes au ℣ 3. les Commissaires qui devoient y assister avec Moyse ℣ 4. les noms & la naissance des ces Commissaires ℣ 5. jusqu'au 15. l'execution de cette reveüe en cette forme ℣ 17, 18. & 19. Le nom-

nombre particulier de chaque Tribu, ℣ 20. jusqu'au 31. la somme totale, ℣ 32. & l'approbation de l'exactitude avec laquelle cette reveuë fut faite *selon toutes les choses que l'Eternel avoit commandées*, ℣ 34. mais *d'écrire*, de Rôle, de Registre, de Livre, il n'y en a pas un mot ni dans l'ordonnance de Dieu ni dans l'execution. Et plus tout cela est prescrit exactement, plus le reçit de l'execution est exact dans tous ces points que nous voyons Nomb. 1. plus nous avons lieu de juger que s'il y avoit falu écrire, & dresser un Rôle, cette formalité n'y auroit pas été passée sous silence, & de conclure par consequent que puis qu'elle n'y paroît point, elle ne se pratiqua pas. Aussi ne semble-t-elle pas necessaire dans l'assemblée d'Israël au desert, parce-que l'on y voyoit incessamment tout le Peuple reçueilli en un corps, & toutes les Tribus & les Familles distinctement, qui se reconnoissoient incessamment par une conversation assiduë ensemble: de sorte que par ce moyen on sçavoit facilement qui naissoit ou mouroit, sans le secours d'un Memoire écrit. Qui me demanderoit si je voudrois bien asseurer qu'effectivement on ne fit pas de Rôle, j'avouërois que je ne croi pas cela impossible, mais néanmoins je dirai & que le silence de Dieu & de Moyse montre que ce Rôle quel qu'il fust n'étoit pas important dans les veuës du St. Esprit, & que tout au plus nous ne pouvons en avoir qu'une sim-

ple

ple conjecture; & que ces deux raisons empêchent qu'on n'en puisse tirer aucune consequence pour expliquer quelque Phrase ou quelque Passage, & pour poser que le St. Esprit y ait voulu faire allusion. Et encore n'auroit on pû appeller un tel Rôle *le Livre des vivants*, ou, *de vie*, puis qu'il n'auroit compris que les hommes âgez de vint ans & au dessus: il auroit exclus & les mâles plus jeunes, & toutes les femmes, qui sont deux sortes de personnes vivantes, & qui asseurément possedent la vie. Ce seroit donc, pour le bien nommer, le *Livre des hommes adultes*, comme fait exprés pour eux, non pas le *Livre des vivans*, puis qu'il omettroit à dessein plus de la moitié des vivans.

Voyons presentement si ce que l'Auteur dit *qu'on peut voir* dans Esdras & dans Nehemie, s'y peut voir effectivement, car ce sont les sources aprés les Nombres. Je n'y voi rien d'approchant sinon ces deux Passages, dont l'un est Nehem. 7. 5. & 6. *Et mon Dieu me mit au cœur d'assembler les Principaux, & les Magistrats, & le Peuple, pour les denombrer selon leurs genealogies : & je trouvai le Registre du denombrement selon les genealogies de ceux qui étoient remontez à la premiere fois: auquel je trouvai ainsi écrit. Ce sont ici ceux de la Province, qui remonterent de la Captivité, d'entre ceux qui avoient été transportez, que Nebucadnetsar Roy de Babilon avoit transportez: & lesquels retournerent en Jerusalem*

rusalem & en Judée, chacun en sa ville. Comme Nehemie rapporte ici le commencement du chap. 2. d'Esdras, il le transscrit presque mot à mot, & tout ce qu'on y voit ce sont les noms de quelques anciens chefs de familles, avec le nombre en gros des fils, *bene au masculin*, qui en estoient issus, les enfants de Parhos 2172. &c. avec les noms de certaines villes, & le nombre des gens qui en avoient tiré leur origine, *ansche* les gens de Bethlehem & de Netopha 188. &c. sans marquer mesme de quels peres ils avoient tiré leur extraction. Il ajoute vers la fin du chapitre les noms de quelques familles *qui ne peurent monstrer la maison de leurs peres, ni leur race, s'ils estoient d'Israel*, v. 61. Comme aussi de quelques sacrificateurs v. 64. *qui chercherent leur registre én recherchant leur genealogie, mais ils n'y furent point trouvez: dont ils furent deboutez de la Sacrificature*, si ce mot de *deboutez* a besoin de reforme. Ce n'est pas de quoi il s'agit.

L'autre passage de Nehemie est au ch. 12, lequel je veux bien examiner, pour ne rien taire de tout ce qui marque qu'on a *redigé des hommes par escrit*, comme portent les v. 22. & 23. Et cependant il ne s'agit là que des gens d'une seule tribu, à sçavoir celle des Sacrificateurs & des Levites, & il n'y est question que de distribuer les premiers en leurs rangs; sinon qu'au v. 23. il est aussi fait mention *du livre des Chroniques où les enfants de Levi chefs des Pe-*

res ont esté redigez par escrit. Que l'on cherche tant qu'on voudra dans Esdras & dans Nehemie, on n'en trouvera pas davantage.

Que l'on compare donc maintenant cela avec ce que nous debite l'Auteur du Projet; toute la ressemblance qu'il y a, c'est qu'il est parlé de regitres où l'on a escrit des hommes. Mais on n'y voit pas un *Catalogue des vivants*, encore moins qu'on *en effaçast tous les ans les noms de ceux qui estoient morts.* Tout au contraire, puis que ces livres qu'on voit en Nehemie sont des Genealogies: car on n'efface pas des Genealogies les noms de ceux qui sont morts, bien loin de là, elles ne sont faites que pour en conserver les noms, ils en occupent la plus grande partie, toutes les generations passées comprenant beaucoup plus d'hommes morts qu'il n'y en a de vivants. Ainsi ces livres dont Nehemie fait mention ne sont ni ne peuvent estre nommez *le livre des vivants*, puis qu'ils sont Genealogiques.

Il faut aussi appliquer à ces pretendus livres d'aprés le retour de Babylone l'objection que j'ai faite contre le nom de *livre des vivants* que nostre Auteur veut donner au roole qu'il suppose fait par Moyse. Car puisque tout au plus ce sont des livres Genealogiques qu'on voit en Esdras & en Nehemie, ils ne comprenoient pas les femmes, touts demeurant d'accord tant entre les Chretiens qu'entre les Juifs que l'on ne mettoit pas les femmes dans les

les Genealogies. Aussi ne paroist il que des hommes dans ce qu'Esdras & Nehemie nous en ont laissé. Les femmes sont pourtant au nombre des vivants: & par consequent des livres qui sont faits sur un plan d'où les femmes sont excluës, ne sont pas *des livres des vivants*, ce titre ne leur convient pas, & ils ont deu en avoir un tout different, qui designast le dessein pour lequel ils estoient composez. J'ai plus employé de paroles que je ne pensois pour refuter ce que l'on avance d'un *livre des vivants* paroissant dans Moyse, Esdras & Nehemie. Mais l'on voit tous les jours arriver la mesme chose, qu'il ne faut que trois mots pour avancer une fiction, & qu'il faut beaucoup de discours pour la convaincre.

Pour le quatriéme adminicule que l'Auteur pense tirer de ce qu'a son avis *le livre, de vie* du Ps. 69. 29. ne se peut entendre en un sens qui se rapporte à l'Election eternelle: Je ferai encore une fois la response que j'ai faite sur Exode 32. 32. Quand cela seroit, l'on ne peut en conclure que ce mot ne s'entende pas ainsi dans un autre passage. Mais il y a encore une autre response à faire. C'est qu'il est vrai que ce Pseaume 69. sous la figure du *Livre de vie* regarde l'Election eternelle. Pour amener le Lecteur à ce sens, il faut d'abord lui faire sentir que c'est ici un Pseaume Prophetique où Jesus Christ est introduit parlant. L'on pourroit le prouver pleinement dans une

autre sorte d'ouvrage où l'on prendroit toute l'étendue que l'on voudroit, & l'on apporteroit des raisons qui en devroient convaincre les Jüifs mesmes. On leveroit toutes les objections, entre lesquelles je ne veux pas differer de resoudre celle du v. 6. de crainte que l'on ne soit scandalisé, de ce que je l'attribue à Jesus Christ, & qu'il y paroist pourtant que celui qui parle est pecheur. Je dis que le sens est celui que nôtre rime exprime, *O Dieu tu peux connoistre* si &c. C'est une maniere de prendre Dieu à têmoin que cela n'est pas, comme quand nous disons Dieu sçait le mal que je vous veux, au lieu de dire, Dieu sçait que je ne vous en veux point, pour asseurer que nous ne souhaitons aucun mal à la personne à qui nous parlons ainsi. Ce n'est donc qu'une protestation d'innocence. Ce qui precede & ce qui suit nous dicte cette explication; car il soustient qu'il n'a point merité le mal qu'il souffre, qu'il paye sans avoir pris, qu'il porte l'opprobre pour Dieu, & tout cela fait une opposition evidente avec le peché, pour faire entendre qu'il n'en est pas coupable. Ajoûtez ce qu'il publie hautement de son zéle, de sa charité, & de ses bonnes œuvres, & cela sans avoir recours à la repentance & au pardon. Les Pseaumes 31. 38. 51. 148. parlent bien d'une autre maniere, & font sentir que c'est David, un pauvre pecheur qui parle, & en mesme temps ils monstrent par la raison des con-

contraires, que celui qui parle dans ce Pſ. 69. n'eſt pas un pecheur, n'eſt pas David. Ainſi l'eſtat où celui qui parle eſt repreſenté par rapport au peché ou a l'innocence, au lieu d'eſtre une objection contre moi, devient une preuve pour moi. Je n'étalerai pas mes autres preuves, quoi que je voudrois demander en paſſant, comment peut convenir au temps de David & dans ſa bouche ce qui eſt dit au verſet 36. *Dieu edifiera les villes de Juda, & on y habitera*, puis qu'un tel diſcours les preſuppoſe demolies, & privées de leurs habitants. Mais ſans autre preuve pour le preſent, je me contenterai de l'autorité des Apoſtres qui ont appliqué pluſieurs verſets de ce Pſeaume a Jeſus Chriſt comme ſes propres paroles; & d'autres verſets aux Juifs ſes ennemis. Voyés le 5. en St. Jean 15. 25. Le 10. Jean 2. 17. & la fin du meſme verſet Rom. 15. 3. Le 22. Luc. 23. 36. Le 23. Rom. 11. 9. Et le 26. Act. 1. 20.

Ce fondement donc eſtant poſé que c'eſt Jeſus Chriſt qui parle, je viens a expliquer le v. 29. Et pour cet effet, je monſtre en premier lieu, comment il prononce contre les Juifs une excluſion de la vie eternelle. Ce n'eſt pas par la parole de ſa bouche, mais c'eſt par le cri de ſon ſang. Mais il faut auſſi diſtinguer en cet endroit la voix de ſon ſang; car elle eſt autre entant qu'il expie les pechez, c'eſt une voix qui demande grace pour les

penitents fideles, & elle est autre, la voix de ce mesme sang, entant qu'il a esté répandu injustement & par le plus horrible de touts les crimes, c'est un cri qui demande vengeance contre ses meurtriers demeurants infideles & impenitents. C'est donc ici une sainte conception poëtique, où David introduit Jesus criant ce que son sang crie. Apres cela l'on voit bien que ce qu'il crie n'est pas moins que leur condamnation à perdre la vie éternelle, car leur crime ne merite pas une moindre punition. C'est ce que j'entends dans les v. 24. & suivant jusqu'à la fin du 29. car je ne puis les tourner en simple prediction, parce que j'y voi trois imperatifs, & trois fois une certaine particule negative *al* qui rend les futurs imperatifs.

Je prends de la mesme façon le Pseaume 109. En second lieu pour expliquer la phrase dont il se sert, *efface les du livre de vie*, je la compare avec celle de Jesus Christ Matth. 25. 29. *a celui qui n'a rien*, ou mot a mot, selon l'original, *a celui qui n'a pas, cela mesme qu'il a luy sera osté.* Ces deux passages se ressemblent, & sont sujets à la mesme objection. Car sur celui du Ps. 69. on opposera, que pour effacer un nom d'un livre il faut qu'il y soit escrit, & que quand il n'y est pas escrit (comme celui des reprouvez n'y est pas,) il implique contradiction qu'on l'en efface. Pareillement sur Matth. 25. on objectera que pour

pour oster une chose a quelqu'un, il faut qu'il l'ait, & que quand il n'a rien il est impossible qu'on luy oste aucune chose Or le dernier de ces passages qui est celui de Matth. 25. est éclairci, & sa difficulté est denoüée par St. Luc, lors qu'en son ch. 8. v. 18. il exprime ainsi cette mesme pensée de Jesus Christ, *quiconque n'a pas, mesme ce qu'il croit avoir lui sera osté*, ou bien, *ce qu'il semble avoir lui sera osté*, car le verbe de l'original Grec δοκεῖ se prend tantôt pour *croire*, ou *avoir une opinion*, (soit fausse comme Matth. 7. 6. soit vraye, comme 1. Cor. 7. 40.) tantôt pour, *sembler aux hommes estre tel ou tel*, (soit veritablement, comme Gal. 2. 6. soit faussement, comme Act. 17. 18. Ebreux 12. 11.) & je suis bien aise qu'on sçache que ces deux manieres de le prendre facilitent le dénouëment de la difficulté. En effet l'une & l'autre fait toûjours voir que c'est bien parler que de dire qu'on ostera à quelqu'un ce qu'il a, en entendant qu'on lui ostera ce qu'il s'imagine avoir, ou ce qu'il paroit avoir, ce qu'il a ou selon son opinion, ou selon l'opinion des autres. Qu'oste-t-on donc, a celui qui a de cette façon? on lui ôte la bonne opinion qui en estoit née; on le prive de cette opinion flateuse dont il faisoit sa joye, on le prive de cette opinion avantageuse dont les gens prevenus l'honoroient, on lui ravit cette joye, cet honneur.

J'entends que les Juifs estoient dans le livre

de vie encore qu'ils n'y soient pas au même sens que cet homme a, suivant l'opinion de lui ou d'autruy : les Juifs ont esté dans le livre de vie selon leur opinion, se confiants que Dieu leur destinoit la vie eternelle à cause de leurs Peres, & à cause de leurs propres merites : Ils estoient dans le livre de vie selon l'opinion d'autruy, car ils estoient *les enfants du Royaume*, & plusieurs estrangers le reconnoissoient, qui se faisoient proselytes en cette consideration. Cela mesme qu'ils ont leur sera osté Dieu leur oste cette maniere apparente, d'estre dans le livre de vie entant que leur rejection, déclarée par les Apostres, & leur éloignement de l'Eglise, efface toute cette apparence. Or puis que l'on peut dire qu'ils ont esté au livre de vie d'une maniere dont ils ont cessé d'y estre desormais, on peut donc aussi dire qu'ils en ont esté effacez, car selon les loix de l'opposition ces deux façons de parler se respondont alternativement. L'on peut aussi comparer ce passage avec ceux où il est dit que Dieu *se repent* d'avoir aimé & favorisé quelques personnes.

Cela signifie qu'ayant agi envers ces personnes comme l'on agit envers des gens qu'on aime, il s'est mis a les traitter comme on traitte des ennemis. Et ce mot de *repentir*, a l'égard de Dieu, ne touche point ce qui s'est passé en son interieur, mais marque sa maniere presente d'en user, qui est devenue contraire, à la precedente. L'on peut donc l'entendre

ainsi

ainsi: Dieu en a usé envers les Juifs comme envers des personnes escrites en son livre, il doit desormais agir envers eux, comme envers des gens qui n'y sont pas escrits. Mais si l'Auteur du Projet n'entre dans aucune de ces explications, qu'il prenne ma premiere response, elle suffit, car le terme de *livre de vie* peut ne regarder pas l'Election salutaire dans un passage, & ne pas laisser de la regarder dans un autre lieu.

C'est ce qui se trouve en Esaïe 4. 3. sous cette façon de parler *estre escrits a vie*. Car en disant *escrire*, il fait entendre, escrire dans un *livre*, particulierement selon le langage Ebreu, qui appelle *livres* toute sorte d'escrit & nommement ceux ou l'on écrit les personnes. L'Auteur veut détourner cette façon de parler a son Catalogue imaginaire: or ce Catalogue n'a de fondement ni dans cet endroit d'Esaïe, ni nulle part ailleurs. Et de plus il altere cette phrase *escrits a la vie*, par cette glose, *escrits entre les vivants*, comme je l'ai déja remarqué: Or cette glose est de son crû, & ne se peut aucunement tirer du genie de la langue Sainte. Il ne la soustiendra pas bien en repliquant que ce mot *chajjim* plurier signifie *les vivants*, aussi bien que *la vie*. Car 1. de cent exemples a peine en trouve-t-on deux où il signifie les *vivants*, l'usage est pour la signification de *la vie*, & ainsi cette signification le doit emporter. 2. Dans ce passage vous ne pouvez lui donner la signi-

fication de *vivants*, que vous ne faciez un folecifme, puis que vous joindrez *haccatoub* qui eft un fingulier, avec *chajjim* qui eft plurier, & ce feroit la mefme faute que fi vous difiez en François, *quiconque eft efcrit pour vivants*. 3. Le pis eft que ce changement dans les paroles, change tout le fens. Car le texte difant, efcrits *à la vie lachajjim* marque [par ce *à*] que la vie eft un but ou une fin à laquelle cet enrôlement tend. Et comme il eft conftant qu'une fin où l'on tend eft une chofe à venir, cette vie à quoi il tend eft donc à venir, foit qu'on la confidere comme devant eftre poffedée dans le temps à venir, par voye de continuation; foit qu'on envifage une autre vie qui fera donnée en fon temps, comme Salomon l'envifage quand il employe ce mefme mot Prov. 10. 16. *L'œuvre du jufte tend à la vie*, & v. 17. & ch. 11. 19. & 19. 23. & ainfi cet enrôlement eft confideré comme fervant à faire que l'on obtienne la poffeffion ftable de la vie, foit qu'on le confidere comme un Decret par lequel Dieu ordonne qu'elle fera donnée aux perfonnes comprifes dans ce rôle, ou comme un Memoire qui le fait fouvenir d'elles inceffamment, afin de leur fournir les moyens de la poffeder. Car cet enrôolement myftique pris figurément donne ces idées. Voilà la force des mots du texte. Au lieu de cela noftre Auteur en traduifant, efcrits *entre les vivants* fait qu'on les regarde com-

comme vivants ſimplement, & poſſedants au temps preſent la vie, & que le Catalogue ne paroît tendre à rien, ni leur rien apporter; ſinon que par la mention qu'il fait d'eux, ils ſont reconnus pour vivants comme ils le ſont en effet, ſans tirer aprés ſoi aucune conſequence favorable pour la conſervation de leur vie, dans l'avenir: non pas meſme pendant un ſeul moment, & encore moins pour l'eſperance d'une autre vie aprés celle-ci. Et cela eſtant, le Catalogue que noſtre Auteur imagine eſt fort éloigné de reſpondre à la proprieté des paroles de ce verſet: car eſtant fait ſeulement pour l'année courante, & dans la veuë d'en effacer tous les ans ceux qui ſeroient morts, il ne contribuoit *à la vie* en aucune maniere, ſoit pour l'aſſeurer, ſoit pour y aider.

Il nous faut bien autre choſe qu'un tel Catalogue, pour expliquer ce paſſage. Les biens que ce chap. 4. propoſe ſont ceux de l'économie de l'Evangile; Et l'on ne doit pas le trouver eſtrange, car ils ont déja commencé a paroître dez le Chap. 2. Si les maux dont il eſt parlé dans le 3. ſont ceux de la premiére ruine de Jeruſalem, ce n'eſt pas d'où depend la deciſion de cette queſtion. Et j'avouë que la grande reſſemblance qui ſe trouve entre les calamitez de la premiere deſtruction, faite par les Babyloniens, & de la ſeconde, faite par les Romains, empeſche un peu de diſcerner de laquelle des deux il s'agit, non ſeulement ici, mais auſſi dans

dans d'autres Propheties. Neantmoins il y a quelques raisons de determiner ceci à la derniere. Car premierement cette destruction paroist avoir esté envoyée pour punir Jerusalem du crime de meurtre je le recueiille du v. 4. de ce chap. 4. *Quand l'Eternel aura essuyé le sang de Jerusalem du milieu d'icelle en Esprit de jugement & en Esprit de consomption par feu; aussi l'Eternel créera sur tout le plan du mont de Sion, & ce qui suit.* Le *sang*, comme il est exprimé en Ebreu au plurier, *deme*, signifie toûjours *l'homicide*, (sinon que dans la Loy ceremonielle il signifie aussi celui qui causoit une souïllure & comme une coulpe typique aux femmes, de laquelle personne ne croira qu'il s'agisse en ce lieu,) je le monstre exactement dans mes Commentaires de la langue Ebraïque. Or la premiere ruine de Jerusalem ne lui fut pas envoyée comme une punition du meurtre: Car Dieu déclare toûjours qu'il avoit en veuë à cette fois là, l'idolatrie dont cette ville & tout le peuple estoit coupable: voyez 2. Rois 21. v. 11. jusqu'au 15. en sorte mesme que venant à faire mention du meurtre au v. 16. il en parle distinctement comme du peché du Roy Manassé, sans l'imputer au peuple. Voyez aussi dans le 2. Chron. 33. 2. jusqu'à 11. & ch. 34. 25. & 36. 14. par tout c'est l'idolatrie Payenne pratiquée par les Juifs qui les fait condamner à souffrir ce supplice par la main des Babyloniens. Mais quand Jerusalem

lem a été destruite par les Romains, le meur-
e dont les Juifs estoient souïllez en estoit la
ause, celui qu'elle avoit commis en la sacrée
ersonne de Jesus, & qu'elle avoit comblé par
a persecution sanguinaire de ses fideles Dis-
ciples.

En second lieu je trouve dans le chap. 3. v. 2, que Dieu oste a Jerusalem dans le temps de cette destruction, *le juge & le Prophete*. Or il ne les luy osta pas quand les Babyloniens la destruisirent. Les Juifs eurent & des Prophetes & des Magistrats pendant que la captivité Babylonique dura, Jeremie, Ezechiel, Daniel, Mardochée; ils eurent aprés qu'elle fut finie, Aggée, Zacharie, Malachie, pour *Prophetes*, & Zorobabel, Esdras, Nehemie, pour *juges*. Mais dans le temps qu'elle fut ruinée par les Romains, Dieu leur a osté ses Prophetes, & ne leur a plus donné de juges. J'ajoûte en troisiéme lieu, une chose qui se rapporte a cela dans les v, 4. & 11. des chap. 3. C'est qu'au lieu des Prophetes, des juges, & des Anciens, dont Dieu les prive, il les soumet a de *jeunes* gens, a des *enfants* qui les gouverneront: comme cela n'a jamais esté exécuté a l'egard de l'age, il faut qu'il trouve sa verité du côté de la doctrine, c'est a dire, que ce seront des gouverneurs dont la doctrine sera nouvelle, & differente de l'ancienne doctrine que les Prophetes leur avoient donnée. Or cela se voit entre les Juifs dez le siecle où

Jeru-

Jerusalem fut demolie, leurs Rabbins ont tellement innové, & tant inventé de doctrines recentes qu'on les peut regarder comme une jeune volée de Docteurs. Mais ni dans Babylon, ni au retour, il ne leur est rien arrivé de pareil, & il n'y paroît rien qui puisse verifier cette menace. Enfin toutes les circonstances marquées par Esaïe, qui peuvent être communes au deux destructions, furent pourtant accomplies & plus abondamment & plus sensiblement dans cette derniere que les Romains ont executée. Et cela nous amenant au siecle où le Messie est venu, peut augmenter le nombre des raisons que nous avons d'appliquer à son regne Evangelique les graces qui sont ici promises.

Mais neantmoins quand on voudroit entendre la destruction Babylonienne, ce ne seroit pas un obstacle legitime: car le temps qui s'est écoulé depuis la restauration de Jerusalem par Nehemie jusqu'a l'ascension de Jesus Christ, ne fait pas quatre cents ans, & les Prophetes quelquesfois pour joindre des consolations aux maux qu'ils ont predits, passent d'aussi longs intervalles. Toutesfois quand ils s'accommodent en quelque façon a l'ordre des temps, & placent dans leurs livres, les evenements d'un mesme siecle, l'un auprés de l'autre, c'est un secours qu'ils nous prétent, lequel nous devons accepter. C'est pourquoi j'ai employé ici les remarques qu'on vient de lire, & je

les

les compte pour un argument. D'autant plus que je suis asseuré que nostre Auteur ne peut non seulement les refuter, mais mesmes tirer de toutes les circonstances de cette Prophetie, quoi que ce soit, qui ait, je ne dirai pas autant, mais tant soit peu de probabilité pour son opinion. Pour la nostre elle trouve encore du soutien a l'autre extremité du chapitre, 4 qui est le sujet de nostre question presente, puis que le cinquiéme regarde Jesus Christ, & la rejection de la vigne ingrate du peuple Juif pour qui il avoit pris les derniers soins. Voilà ce que les dehors de ce chapitre 4. nous fournissent. Le principal est ce que nous observerons dans sa substance mesme. Je laisse le v. 1. du chapitre, parce qu'il semble appartenir encore à la description des maux, & que je ne ne considere ici que les biens. Voici le v. 2. *En ce temps la le germe de l'Eternel sera plein de noblesse & de splendeur.* Or si nous consultons l'Escriture pour expliquer par elle cé nom de *germe*, nous voyons qu'elle nous dit que c'est le nom d'un certain homme, c'est ce que Dieu nous declare par Zach. 6. 12. *Voici un homme dont le nom est germe qui germera de dessous soi, & rebastira le temple de l'Eternel; voire lui mesme bastira le temple de l'Eternel, & lui mesme sera rempli de Majesté, & sera assis & dominera sur son throne, & il sera sacrificateur sur son throne, & il y aura un conseil de paix entre eux deux.* Cet homme nommé *Germe*, est le *serviteur de Dieu,*

Zach.

Zach. 3. 8. *Voici je m'en faire venir Germe mon serviteur* ou, plus simplement selon l'Ebreu, *je ferai venir*. Cela ne se peut entendre de Zorobabel, car il estoit venu, comme il paroist par Aggée c. 2. 2. 3. 4. qui parle à Zorobabel comme present en la place du Temple, & cela au septiesme mois, v. 1. au lieu que Zacharie ne dit cela de *Germe*, qu'aprês le huitiéme mois, comme il le marque Zach. 1. 1. c'est donc un autre personnage que n'étoit Zorobabel, qui est nommé Germe, & qui alors estoit encore à venir. Jeremie nous monstre de la part de Dieu, quelle idée nous devons avoir de ce Germe, chap. 23. 5. 6. *Voici, les jours viennent, dit l'Eternel, que je ferai lever à David un Germe juste, & il regnera comme Roy; il addressera, & exercera jugement & justice en la terre: Ez jours d'icelui Juda sera mis à sauveté, & Israël habitera en asseurance: & c'est ici son nom duquel on l'appellera, l'Eternel nostre justice.* L'on sçait bien que le sens naturel que nous conservons a ces passages a été attaqué par les Juifs & les Sociniens, mais l'on sçait aussi qu'il a esté defendu, & quand il sera à propos nous pourrons encore, avec l'aide de Dieu, en monstrer la justesse. Entre les autres Theologiens qui s'en sont bien acquittez, qu'on lise la Dispute XXXI. de la II. Partie de feu Mr. de la Place contre Socin, on y trouvera une pleine satisfaction.

A qui donc peut on appliquer ce nom de

erme Esaïe 4. sinon a ce mesme homme, a ce serviteur de Dieu, au Messie, nostre Seigneur Jesus? quelle raison pourroit on trouver pour monstrer qu'il ne lui conviendroit pas en soi, ou qu'il ne lui conviendroit pas en ce lieu, ou qu'il conviendroit mieux a quelque autre sujet? N'y a-t-il pas plûtost occasion de dire qu'en remontant du 6. chap. de Zacharie au 3 & de la a Jeremie, & enfin a Esaïe, c'est de celui-ci que cette denomination de *Germe* a pris sa source? Et cela d'autant plus qu'il est appellé *Germe de l'Eternel?* qui niera que cet eloge *Germe de l'Eternel* appartient par preciput au Messie? Et mesmes il n'est bien rempli que par la creance que nous avons touchant Jesus-Christ, c'est qu'il est le Fils de Dieu, & que sa substance, est celle la mesme que Dieu lui communique par la generation, tout ainsi que le germe d'une semence, d'un grain de blé, a la mesme substance que celle du grain mesme dont il est le germe.

Aussi ce qui est dit ici de ce Germe de l'Eternel consiste en des choses qui sont reservez a la divinité! Il faut reconnoître que nostre version, en traduisant *plein de noblesse & de gloire*, ne les a pas rapportes assez pleinement il y a dans l'original, il sera *pour noblesse litzchbi & pour gloire lechabhod*, aux reschappez d'Israël: le premier est dit de l'Eternel par nôtre Esaïe, ch. 28. 5. *En ce jour la l'Eternel des ar-*

mées ſera pour couronne & nobleſſe ——— *au reſidu de ſon peuple*, & le ſecond auſſi par Zachar. 2. 4. *Je ſerai pour couronne de nobleſſe & pour gloire au milieu d'icelle.* Et cela eſt tellement propre a Dieu, que vous ne trouverez nulle part qu'aucun homme, ou aucun ange, ou aucun eſtre raiſonnable, ſinon Dieu, ſoit dit eſtre *litſebhi pour nobleſſe*, a quelqu'un. L'on ne trouve pas non plus, qu'autre que Dieu entre toutes les choſes doüées d'intelligence, ſoit dit eſtre a quelqu'un *lechabod pour gloire*. On trouve pourtant quelquefois à l'égard de ce dernier titre de *gloire*, que des choſes deſtituées de raiſon, aſſavoir les bonnets des ſacrificateurs ſont dits eſtre *pour gloire* a ſçavoir à ceux qui les portent, mais encore cela ne ſignifie-t-il pas qu'ils ſoient *pleins de gloire ;* & ce qui ſe dit eſtre *pour gloire*, l'eſt a l'egard d'une autre choſe qui eſt diſtinguée de luymeſme.

Je reviens a Eſaïe 28. & a Zacharie 2. pour remarquer que non ſeulement leur façon de parler & celle Eſaïe 4. 3. eſt la meſme, & que cela nous conduit a entendre Eſaïe 4. d'une perſonne divine, mais auſſi qu'ils parlent d'une meſme affaire, de la Jeruſalem du Meſſie, cette Jeruſalem compoſée du reſidu d'Iſrael, & rebaſtie d'une nouvelle maniere. Ce qui eſt dit de l'Eternel ſeul qu'il ſera pour couronne de nobleſſe & pour gloire au reſidu de ſon peuple, & au milieu de Jeruſalem, Eſaïe le dit de

de ce Germe de l'Eternel, & Simeon dans son Cantique l'a expliqué de Jesus-Christ qu'il est *la gloire du peuple de Dieu, de son Israël.* Luc. 2. 32.

Le Prophete ajoute que *le fruit de la terre sera pour hautesse & pour excellence a* ce mesme *residu d'Israël.* L'un des termes de l'original se lit Ezech. 7. 9. *legaon* en parlant du temple, & il est traduit *magnificence.* L'autre terme *letipheezeth* se trouve en plusieurs endroits: Deut. 26. 19. il est expliqué par celui de *gloire*, & Israël est exhorté a faire si bien son devoir, que Dieu le *mette pour gloire par dessus toutes les nations qu'il a créées.* En Jerem. 13. 11. Dieu dit qu'il avoit *joint a soi toute la maison d'Israël afin qu'ils lui fussent pour gloire;* mais il leur reproche qu'*ils n'avoient point escouté*, & par cette raison les condamné a estre semblables a la *ceinture* du Prophete qui estoit *pourrie*, & *n'estoit bonne a rien.* Et en Jerem. 33. 9. aprés avoir dit que la *ville*, que *Juda*, qu'*Israël* recevroient de luy *abondance de paix & de verité*, qu'*il les rebastiroit comme auparavant*, qu'il les *nettoieroit de toute leur iniquité*, *qu'elle lui seroit pour un renom plein de joye*, il declare qu'elle lui seroit aussi *pour magnificence envers toutes les nations de la terre, lesquelles*, dit-il, *entendront tout le bien, que je m'en vai leur faire, & trembleront pour tout le bien & pour toute la prosperité que je m'en vai leur donner.* Car le terme Ebreu, est traduit diversement

tantost *gloire*, tantost *magnificence*, parce que nous n'avons pas en François des termes qui respondent precisément a ceux de l'original, & qui en designent distinctement les proprietez. Or il faut bien remarquer ici, que ces avantages predits au chap. 33. de Jeremie n'ont pas esté donnez a Israël quand il est retourné de Babylone, & qu'il a esté dans un estat tout contraire jusqu'a la venue de Jesus-Christ, ensorte que ce qu'Esaïe 4. 2. predit du *fruit de la terre*, ne convient point a ce peuple charnel & visible. L'on le confessera si l'on considere attentivement ce que j'en ai observe dans ma Leçon X. sur S. Jaques chap. 2. le petit nombre de ceux qui retournerent selon Esdras 2. 64. & Nehemie 7. 66. les pechez qu'ils commettoient mesme alors, differents & griefs, les usures qu'ils exigeoient de leurs freres, l'esclavage où il les detenoient par faute de payement, l'invasion qu'ils faisoient de leurs heritages pour le mesme sujet, Nehem. 5. 1. &c. la profanation dont ils violoient le Sabbat, & cela pour servir a leur avarice, les mariages avec des femmes estrangeres prises d'entre les peuples maudits & idolatres Nehemie 13. v. 15. & 23. Ensuite ce peuple passant de la direction des Prophetes sous celle des Rabbins, plusieurs Juifs ont participé aux souïlleures de l'idolatrie par complaisance pour les Souverains qui les avoient subjuguez Grecs, & Romains, & ont en mesme temps soufflert

sous

ſous eux une ſervitude honteuſe au peuple de Dieu. Ils ont d'ailleurs receu les traditions Rabbiniques comme une nouvelle parole de Dieu, & l'ont ſervi ſelon ces commandements d'hommes, ils ont exalté ces inventions humaines au deſſus des oracles des Prophetes. Juſqu'a ce qu'enfin, ayant commis contre le Fils de Dieu & ſon Egliſe les plus enormes de toute les crimes, eſtant devenus, témoin leur propre hiſtorien Joſeph, ſi meſchants, & ſi puants, qu'ils eſtoient inſupportables a eux-meſmes, ils ont eſté vaincus par l'Empereur Romain, & en partie aſſommez comme des beſtes, en partie traiſnez par toutes les nations, & expoſez en vente comme des chevaux. Et ce qui reſte encore de ce peuple eſt l'objet de l'averſion & du meſpris des autres nations.

Ces choſes eſtant ainſi, il faut chercher ailleurs qu'en ce peuple exterieur le ſujet de cette Prophetie d'Eſaïe. Elle parle du *fruit de la terre*, & ce qu'elle entend par là ce doit eſtre des hommes, car d'autres creatures terreſtres ſeroient trop peu de choſe pour pouvoir être la hauteſſe & la magnificence des réchappez d'Iſraël. Or quels hommes entendrons nous? Si les Juifs retournez de Babylone, étoient appellez le *fruit de la terre*, cela s'entendroit de la terre de Canaan, ſelon la ſignification ſpeciale de ce mot; mais ils n'eſtoient pas le fruit de Canaan, eſtant preſque tous nez en Babylone, & auſſi ſont ils plûtoſt nom-

mez *bene haggolah* les *enfants de l'exil* & de *l'habitation en pays estranger*, comme parle Esdras. Il faut donc revenir a l'autre signification du mot *de la terre*, usitée en Ebreu, qui est generale, s'estendant a tout l'Univers, & par ce moyen entendre par le *fruit de la terre* les *Gentils*. Et pour les *réchappez d'Israel* ce que nous venons d'ouir nous oblige a les entendre spirituellement de ceux d'Israel qui sont réchappez non seulement pour le corps, Dieu ayant conserve leur vie contre leurs ennemis, mais aussi pour la conscience, Dieu les ayant retirez des erreurs & de la corruption de ce peuple, qui est la mort de l'ame. Les Apostres ont esté du nombre de ces *réchappez*, & les Gentils ont esté la gloire & la couronne des Apostres qui les ont convertis, car c'est ainsi que St. Paul en parle aux Philippiens chap. 4. 1. & aux Thessaloniciens dans sa premiere Epistre, chap. 2. 19. 20. & il en est de mesme des autres. Jesus Christ marque encore des *réchappez d'Israel* Matth. 24. 22. dont une partie a aussi avancé la conversion des Gentils avec des succez glorieux.

Il paroist une autre sorte de *réchappez d'Israel*, Rom. 11. v. 2. ce *peuple de Dieu qu'il a auparavant connu*, v. 5. ce *residu selon l'Election de grace*, v. 7. *l'Election*, opposée aux autres qui ont esté endurcis. L'abondance en est reservée pour estre recueüillie aprés la vocation des Gentils v. 12. & 15. & 23. & 31. à l'égard de ces réchappez icy, les Gentils leur sont pour

han-

hauteſſe & *gloire* d'une autre maniere, c'eſt que dans cette communication de la connoiſſance de Dieu, les maiſtres & les diſciples ſont reciproquement l'honneur les uns des autres: St. Paul en parle ainſi 2. Corinth. 1. 14. *nous ſommes voſtre gloire comme vous eſtes la noſtre.* Or quand les Juifs ſeront rappellez, * les Gentils ſeront leurs maiſtres, & leur communiqueront la connoiſſance de Jeſus Chriſt, & par elle celle de Dieu, comme il la faut avoir pour eſtre ſauvez. Nous donc qui ſommes Gentils, le *fruit de la terre*, tirants noſtre naiſſance de touts les lieux du monde, nous ſerons la gloire des Juifs en ce ſens.

Venons au v. 3. Je ne me mets plus en peine de prouver qu'il faut entendre ſpirituellement, *celui qui ſera reſté en Sion, & celui qui ſera demeuré en Jeruſalem*, on l'a aſſez veu par l'examen que j'ai fait des *reſchappez d'Iſrael.* Et ce nouvel éloge d'eſtre *appellé Saint*, en eſt une nouvelle preuve, car nous avons veu combien eſtoient éloignez de la ſainteté ceux qui retournerent de Babylone. * D'ailleurs ſi vous vous tenez au ſens corporel, comment le Prophete pourroit il parler de ceux qui eſtoient *reſtez en Sion & demeurez en Jeruſalem?* il n'y reſta pas une ſeule perſonne, ſelon 2 Chron. 36. 20. *Puis le Roy de Babylon tranſporta*, dit-il, *en Babylon touts ceux qui eſtoient eſchappez de l'eſpée, & ils lui furent ſerfs & a ſes enfants, juſ-*

* *Voyez L. 1. S. 4. 64.* * *Voyez diſt. 64.*

qu'a la Monarchie du Royaume des Perses. Et aussi quand Zorobabel ramena *les reschappez* de Babylone en Jerusalem, il n'y trouva aucun homme qui y fut resté, comme il paroît clairement de ce qu'il n'en parle point, comme il l'eût deu faire pourtant, afin de marquer de quelle maniere ils receurent ce Prince & ce chef de la nation sainte, & comment il disposa d'eux, pour faire un mesme corps d'eux & des *réchappez*, de quelles familles ils étoient, quel rang ils tinrent, quels devoirs ils firent. Il n'y eut donc à la premiere destruction, non plus qu'à la derniere, nul restant & nul demeurant en Jerusalem, dont Esaïe ait peu parler ici. Mais dans le sens spirituel, *Jerusalem*, estant l'Eglise des éleus & des fideles, il y demeure toujours des gens, des citoyens, car elle subsiste perpetuellement, & c'est à elle que les réchappez d'Israel dans le mesme sens se rangent. C'est cette Jerusalem de Zacharie 2. 4. 5. de laquelle la largeur & la longueur n'est point mesurée, parce qu'elle *est habitée par bourgs & villages, & qu'elle* n'a point d'autre muraille que *l'Eternel qui lui est une muraille de feu à l'entour:* cette Jerusalem du temps du *serviteur* de Dieu *dont le nom est Germe*, de qui Zacharie parle dans la suite.

Ces choses estant devant nos yeux, elles nous preparent a comprendre le sens de ces termes qui finissent le v-3. & que l'Auteur du Projet altere, *ceux qui seront en Jerusalem seront touts*

touts escrits a vie. Car on sçait que ceux qui sont citoyens de l'Eglise spirituelle sont tous *éleus*, & comme tels *escrits a vie*, car c'est tout un, aussi bien qu'ils sont touts *saints.* Et c'est la mesme chose si l'on suit de plus prés la construction Ebräique comme elle est exprimée dans nôtre marge, *quiconque sera escrit a vie, sera en Jerusalem*, car touts ceux que Dieu à escrits dans le livre de l'élection dés l'Eternité, il les incorpore dans sa sainte Jerusalem, pour accomplir son decret. Il y a une remarque agreable a faire, en presupposant ce qui paroît clairement ici, que les *saints* & *les éleus qui sont escrits à vie*, sont les mesmes personnes. Tous ceux qui demeurent à Jerusalem sont tous saints & éleus, & tous les saints & éleus demeurent en Jerusalem, cela est reciproque, & d'une mesme estendue, selon les deux parties de ce troisiéme verset.

Je serois trop long si je continuois l'explication du chapitre, on en pourra aisément éclaircir le reste en se servant des mesmes lumieres, & je ne fais pas un Commentaire. Cette interpretation m'a plus couté de meditation qu'à nostre auteur la sienne. Mais l'on ne peut rien avoir d'exact sans peine. Autrement on fait de ces interpretations à la volée comme est celle de nostre pretendu traducteur, & de ses semblables qui sont dans une disposition a ne regarder de prés à rien, & a supposer que l'Escriture ne dit pas volontiers des

qu'a la Monarchie du Royaume des Perses. Et aussi quand Zorobabel ramena *les reschappez* de Babylone en Jerusalem, il n'y trouva aucun homme qui y fut resté, comme il paroît clairement de ce qu'il n'en parle point, comme il l'eût deu faire pourtant, afin de marquer de quelle maniere ils receurent ce Prince & ce chef de la nation sainte, & comment il disposa d'eux, pour faire un mesme corps d'eux & des *réchappez*, de quelles familles ils étoient, quel rang ils tinrent, quels devoirs ils firent. Il n'y eut donc à la premiere destruction, non plus qu'à la derniere, nul restant & nul demeurant en Jerusalem, dont Esaïe ait peu parler ici. Mais dans le sens spirituel, *Jerusalem*, estant l'Eglise des éleus & des fideles, il y demeure toujours des gens, des citoyens, car elle subsiste perpetuellement, & c'est à elle que les réchappez d'Israel dans le mesme sens se rangent. C'est cette Jerusalem de Zacharie 2. 4. 5. de laquelle la largeur & la longueur n'est point mesurée, parce qu'elle *est habitée par bourgs & villages, & qu'elle* n'a point d'autre muraille que *l'Eternel qui lui est une muraille de feu à l'entour:* cette Jerusalem du temps du *serviteur* de Dieu *dont le nom est Germe*, de qui Zacharie parle dans la suite.

Ces choses estant devant nos yeux, elles nous preparent a comprendre le sens de ces termes qui finissent le v-3. & que l'Auteur du Projet altere, *ceux qui seront en Jerusalem seront*

touts

touts escrits a vie. Car on sçait que ceux qui sont citoyens de l'Eglise spirituelle sont tous *éleus*, & comme tels *escrits a vie*, car c'est tout un, aussi bien qu'ils sont touts *saints*. Et c'est la mesme chose si l'on suit de plus prés la construction Ebräique comme elle est exprimée dans nôtre marge, *quiconque sera escrit a vie, sera en Jerusalem*, car touts ceux que Dieu à escrits dans le livre de l'élection dés l'Eternité, il les incorpore dans sa sainte Jerusalem, pour accomplir son decret. Il y a une remarque agreable a faire, en presupposant ce qui paroît clairement ici, que les *saints* & *les éleus qui sont escrits a vie*, sont les mesmes personnes. Tous ceux qui demeurent à Jerusalem sont tous saints & éleus, & tous les saints & éleus demeurent en Jerusalem, cela est reciproque, & d'une mesme estendue, selon les deux parties de ce troisiéme verset.

Je serois trop long si je continuois l'explication du chapitre, on en pourra aisément éclaircir le reste en se servant des mesmes lumieres, & je ne fais pas un Commentaire. Cette interpretation m'a plus couté de meditation qu'à nostre auteur la sienne. Mais l'on ne peut rien avoir d'exact sans peine. Autrement on fait de ces interpretations à la volée comme est celle de nostre pretendu traducteur, & de ses semblables qui sont dans une disposition a ne regarder de prés à rien, & a supposer que l'Escriture ne dit pas volontiers des

choses spirituelles, par où ils se déchargent agreablement de la peine de peser les paroles & les choses. Mais en s'y appliquant avec la fidelité que doit un vrai traducteur, & une ame pieuse, l'on sentira tres bien que l'explication de nôtre Auteur est téméraire, & que la nôtre est solide. Et l'on admettra dans Esaïe chap. 4. 3. un *livre de vie* qui ne regarde pas la vie de la terre, mais celle du Ciel.

On trouvera aussi le mesme *livre* de l'Election dans le Nouveau Testament. Quand les Septante Disciples revinrent à Jesus Luc. 10. 17. & 20. tout joyeux de leur succez, il leur dist *éjouïssez vous plûtôt de ce que vos noms sont escrits dans les Cieux*. Un traitté *de l'impuissance de l'homme*, imprimé il y a douze ans, à Amsterdam, chez Desbordes 1684. page 297. (qui combat plusieurs doctrines Chrétiennes, & particulierement l'Election, & qui tord les passages avec le mesme esprit qui paroist dans nôtre Auteur) pour empêcher que celui là ne parle de l'Election au salut faite dez l'éternité, veut qu'il parle *de ce qui s'est fait depuis* a sçavoir depuis que le Seigneur a dit cela. Mais c'est une falsification du texte, car le texte marque ce qui estoit fait dez devant que Jesus en parlast, en disant *sont escrits*, au preterit *vos noms ont esté escrits* au Ciel, dit le Seigneur, ce que nostre version exprime par ces mots *sont escrits*, lesquels, selon le genie de nostre langue, posant qu'ils sont escrits quand Jesus Christ

Christ l'affirme, presuppofent que l'action de les escrire à precedé, mais l'on fait ici parler le Seigneur comme s'il avoit dit, vos noms *feront* escrits au Ciel, car c'est ainsi qu'il doit s'estre exprimé, s'il a dit que cela *s'est fait depuis.* Un autre ouvrage de mesme trempe, intitulé *Reflexions Critiques & Theologiques sur la Controverse de l'Eglise*, imprimé sous les noms fardez de *Philadelphie* & de *sainte foy*, nous fait cette objection, c'est *que Judas estoit du nombre de ceux a qui Jesus Christ dist que leurs noms sont escrits au livre de vie*: mais c'est une Critique faite ou sans reflexion, ou par une reflexion perverse, car Jesus Christ disoit ces paroles du v. 20. aux septante Envoyez lors qu'ils furent de retour selon le v. 17. *Or les septante s'en revinrent avec joye, disants Seigneur* &c. *& il leur dit* &c. Et les Apostres n'estoient point compris entre ces septante, selon le v. 1. que voici. *Or aprés ces choses, le Seigneur en ordonna aussi septante autres, & les envoya deux à deux &c.* Voila avec quelle fidelité cette cabale manie l'Escriture. Cependant nous en profitons, car des Gens si raffinez ne pouvant resister à ce passage qu'en monstrant leur mauvaise foy, il paroist que de bonne foi on ne peut qu'on ne reconnoisse nostre doctrine dans ce passage.

La verité est qu'il nous represente un Escrit qui est dans les Cieux, où il y a des noms de certaines personnes, & que ce livre estoit fait

avant

avant que Jesus Christ en fist mention, & qu'il en parle d'un air qui ne lui donne point de commencement, mais presuppose qu'il existe, & qu'il compte l'avantage d'y estre escrit pour le premier de touts les sujets de joye. Et qu'enfin, *les noms escrits dans les Cieux*, donnent à entendre un enrôolement des personnes nommées pour estre citoyens du Ciel; & domestiques du Roy qui y habite, car les enrôolements qu'on fait ordinairement dans les Royaumes ou dans les Palais des Princes sont de cette maniere; si l'on y en fait d'autres ils sont extraordinaires, & il en faudroit designer la nature, non pas parler si indeterminément, afin de ne pas tromper les gens a qui l'on en parle. Et de plus, les Cieux estant la place où ces noms sont escrits, font concevoir l'escriture de ce rôole aussi immuable que les Cieux mesmes. Ainsi cette façon de parler nous exprime autant qu'une figure le peut faire, l'Election irrevocable que Dieu a faite de certaines personnes nommément, afin de les amener à la vie éternelle dans le Paradis celeste, conformement à la doctrine que nous avons apprise dans les passages alleguez auparavant.

Il est raisonnable aussi d'y rapporter Phil. 4. 3. où St. Paul affirme que les noms de *Clement & de quelques autres sont escrits au livre de vie*, non pas comme s'il avoit leu dans les secrets de Dieu, mais parce que leurs bonnes œuvres

œuvres lui paroissoient être un signe asseuré de leur election. Nous ne pouvons non plus expliquer plus raisonnablement, selon l'analogie de la foy que ces passages nous ont enseignée, celui de l'Apoc. 13. 8. où nous voyons que *l'inscription des noms, des éleus dans le livre de vie de l'agneau*, c'est à dire, l'election eternelle que Dieu en a faite irrevocablement, est le principe de leur constance contre la seduction de l'Antechrist, selon ce qu'en avoit déja dit Jesus-Christ luy mesme Matth. 24. 24. expliqué cy-dessus. * Et ce *fondement de Dieu qui demeure ferme*, † étant posé, quand nous lisons les passages où il est parlé d'être effacé de ce Livre de vie Apocal. 3. 5. & 22. 19. sçachants bien qu'ils ne le peuvent ébranler, puis que Dieu ne se peut dementir, nous les prenons dans le sens figuré que j'ai proposé sur le Pseaume 69. 29. sur lequel on peut repasser les yeux, pour voir qu'il oste entierement la contradiction *. J'ai suffisamment défendu cette façon de parler *le Livre de Vie.*

70. Mais pour ceux que l'entestement rendroit moins susceptibles de nos raisons, j'ajoûterai ces considerations touchant la maniere de la traduire dans une Version. 1. Le plus seur est de retenir les phrases de l'Escriture quand on a quelque sujet de craindre d'en alterer le sens, & quand on voit que les interpretes ont esta-

* *Voyez dist.* 34. † 2 *Tim.* 2. 19. * *Voyez dist.* 50.

establi la coustume de les retenir, & que la plusꝑart du monde se récrieroit si on les avoit ostées. 2. Si l'on en abuse en François, on en abuse de la mesme façon en lisant l'Ebreu, & cependant Dieu a bien voulu escrire ainsi. 3. Le langage commun des Ebreux ne les accoustumoit pas a prendre celle de *Livre de Vie*, autrement que l'on ne la prend en François; car il ne paroist point qu'elle leur fust d'un usage fort frequent: Et pour le style des prieres des Juifs modernes, il ne pouvoit empêscher le peuple Juif de se mesprendre, elles n'estoient pas faites au temps des Prophetes.

SECTION IV.

Des Decrets de Dieu touchant le mal.

ON peut bien croire que si l'Auteur du Projet ne veut pas laisser dans l'Escriture les Decrets de Dieu touchant le bien, il n'y pourra souffrir ceux qui ont pour sujet le mal. Et mêmes nous l'avons déja veu par effet dans le Chap. XIV. art. 24. & 25. où il supprime les Decrets de Dieu, qui soumettent Jesus-Christ & son Eglise au pouvoir des persecuteurs, & en determinent les succez sanglants. Nous avons aussi relevé & convaincu ses depravations artificieuses, dans un endroit où nous rassemblions celles qui regardent la

per-

personne de Jesus-Christ. * Il les continue dans les Art. 26. & 27. sur d'autres passages où il s'agit simplement des pechez des hommes. *On ne peut*, dit-il, *non plus lire dans St. Pierre que les rebelles s'aheurtent contre la Parole, & sont rebelles, a quoi aussi ils ont esté ordonnez* 1. *Pier.* 11. 8. *sans s'imaginer que Dieu a destiné les méchants a estre rebelles & a s'aheurter contre sa parole. Cela excuseroit le crime*, ajoute-il, *& & cela supposé ils ne seroient plus des rebelles.* Il fait une seconde objection, tirée de ce que *la Divinité proteste souvent qu'elle ne veut que le bonheur & le salut de tous les hommes, & ne neglige effectivement rien pour le procurer.* Pour en faire encore une autre il appelle ce sens *outrageux a la bonté & a la justice de Dieu.* Il poursuit en objectant que ce sens *peut jetter les pécheurs dans le desespoir, & leur faire absolument negliger leur devoir.*

Mais avec toutes ses objections, c'est contre le Saint Esprit qu'il dispute, en faisant semblant de s'en prendre a nos Versions, car elle ne parlent qu'aprés l'original, & ne donnent point d'autre idée que luy. Le voici, οἱ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. qu'on le confere avec nostre Version cy-dessus transcrite, on y verra une exacte conformité. Mais voici la Version de nostre pretendu traducteur; *Ils heurtent contre la parole se revoltant, quoi qu'elle leur fust destinée & proposée :* qu'on la

* *Voyez L.* 1. *S* 3. *dist.* 28. 37. *& s. L.* 2. 53. *d.* 15. 16.

la compare a son tour avec l'original, & l'on l'en trouvera si differente dans la seconde partie du verset, qu'on croira ou que ce Censeur ne sçait pas le Grec, ou qu'il ne se veut pas servir de ce qu'il en sçait, car un enfant qui va a l'eschole sçait que le pronom (ὃ) qu'il traduit *elle* afin de le faire relatif a *la parole*, ne s'y peut rapporter en Grec ὃ & λόγος étants de divers genres, celui la neutre, & celui-ci masculin. De plus le verbe (ἐτέθησαν) qu'il traduit *fust destinée & proposée*, est pluriel, & le mot λόγος estant singulier ne s'accorde pas avec lui, comme l'Auteur l'y veut contraindre, pour traduire, la parole qui leur a esté proposée. Il n'y a ici de nom plurier, que ἀπειθοῦντες, & le pronom οἳ, qui se puissent accorder avec le passif ἐτέθησαν, & l'autre pronom ὃ estant neutre sans substantif, on ne peut l'expliquer qu'en sous-entendant πρᾶγμα selon la coustume des Grecs, & on ne le peut par consequent expliquer sinon, *a quoi.* Et nôtre version observe tout cela de point en point. Il n'est rien de plus injuste que de la blasmer.

73. Nostre Auteur a proposé deux autres interpretations. Ils heurtent contre la parole *proche de laquelle ils ont esté posez*, ou, *sur laquelle ils ont esté posez.* Il fait justice de les abandonner, car elle ne valent pas mieux que celle qu'il dit qu'il faut suivre, a l'égard du sens. Et elles tombent aussi dans une de ses in-

incongruitez a l'égard des paroles, en construisant le neutre ὃ avec le masculin λόγος. Mais ce que j'y veux observer c'est que l'on y reconnoist que le verbe ἐπέθεσαν que l'on explique être *proposé*, ou *posé*, est au pluriel, car l'Auteur l'y prend par deux fois dans ces deux interpretations. Et c'est un aveu favorable a nôtre Version, & contraire a celle qu'il retient. Pour ses objections, elles ne peuvent être valables, puisqu'elles attaquent Dieu luy mesme pour le surprendre en erreur & en contradiction: Mais je ne me puis charger de les refuter ici, où je ne m'estends pas sur les matieres, & il n'en est plus besoin, aprés tant de solides refutations.

Son but est le mesme dans le coup qu'il porte au passage de St. Luc. 7. 30. où il est dit que *les Pharisiens rejetterent le conseil de Dieu à l'encontre d'eux-mesmes*. Il appelle *imaginations chimeriques*, les idées que ce verset donne dans le texte Grec, pris comme il est couché, & il impute a nos Versions pour une *corruption du sens de l'Escriture*, de n'en corriger pas *les trajections ou transpositions de termes*. Touts les Interpretes ont donc failli en cet endroit selon lui, excepté lui & Port Royal. Donnons au Lecteur une copie de l'Original. οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς. Il dit nettement, clairement, distinctement, ce que nostre Version redit aprés luy. Or quand un Original exprime un sens bien net & bien

N

bien distinct, il n'est pas permis a un Lecteur de dire qu'il y a *des trajections & des transpositions de termes.* On n'a droit de recourir a ces figures que quaud le sens est confus & vague, ou quand les rapports qui sont entre un verset & ceux d'auprés nous y obligent. Mais venir de soy mesme dire qu'un texte qui parle clairement & precisément a transposé les termes, c'est chercher pretexte pour enlever son sens, & pour en subroger un autre tel qu'il nous plaira. Si l'on prend cette liberté dans les paroles d'autruy jamais personne n'aura énoncé sa pensée par des termes assez exprés ni assez significatifs, & on pourra lui en substituer une differente. Aussi cela n'est il pas permis sur les paroles des hommes mesmes, & qui l'entreprendroit passeroit pour un chicaneur & un imposteur. Combien plus sur les paroles de Dieu cette licence est elle inique & condamnable? Escoutons pourtant ce que nostre Docteur prefere comme Disciple de Port-Royal. *Les Pharisiens rejetterent le conseil, ou le dessein de Dieu pour eux*, ou, *le dessein que Dieu avoit en leur faveur*, ou à leur égard.

75. Prenons garde aussi comment il rapporte un des principaux termes Grecs, il dit εἰς αὐτοὺς, au lieu qu'il y a dans l'original εἰς ἑαυτοὺς, cette falsification est trop visible pour n'estre pas faite exprés. Il y a du dessein. L'Auteur a senti que ce mot ἑαυτοὺς estoit incompatible avec sa version. Le pronom ἑαυτοὺς est

est de ceux qu'on appelle reciproques, il marque, le sujet qui est l'agent, & le retour de l'action sur l'agent mesme, & par cette raison il ne se peut lier ici qu'avec le verbe actif *ils rejetterent*, ni recevoir avec lui d'autre explication que celle-ci, *ils rejetterent a l'encontre d'eux-mesmes*, en se faisant tort a eux-mêmes, par cette rejection qu'ils ont faite. Il ne se peut pas joindre, ce pronom reciproqne ἑαυτοὺς, avec βουλὴ τοῦ Θεοῦ, parce que ce *conseil* ou ce *dessein* estant une action de Dieu, ἑαυτοὺς au contraire designe quelques hommes. Mais l'autre pronom αὐτοὺς n'estant pas reciproque donne au pretendu traducteur la liberté de le détourner de quel costé il voudra. Ainsi une petite lettre est quelquesfois essentielle. Et aussi c'est l'adresse des habiles faussaires de les choisir pour leur appliquer les secrets de leur art presque imperceptiblement. C'est ici une falsification faite par la mauvaise foi d'un homme qui a esperé ou que les Lecteurs ne seroient pas capables de discerner la difference des lettres de ces deux mots en regardant l'original; ou que la plusspart ne le consulteroient pas, soit par paresse, soit parce qu'ils ne croiroient pas que quelqu'un fust assez impudent pour faire semblant de copier l'original, & le copier à faux. Je ne croy pas que nostre Version ait besoin de justification sur ce qu'elle rend εἰς *a l'encontre*, car cette proposition comme chacun le sçait signi-

fiant quelquefois la venue d'un mal *vers* quelqu'un, & alors ayant le mesme usage qu'à *l'encontre*, on voit bien qu'ici s'agissant des suites d'un crime, il doit s'agir d'un mal qui tombe sur ceux qui le commettent, si bien que ce sens d'*alencontre* se presente de soy mesme.

SECTION V.

De la Providence dans le mal.

DEs *Decrets* nous passerons à la *Providence* qui regarde leur execution. L'Auteur du Projet voyant la connexion de ces deux choses, tasche à oster la seconde aussi bien que la premiere, du texte de l'Ecriture Sainte. Il veut donc abolir la Providence perpetuelle & efficace dans les pechez. Dans cette veuë, il altere Ezech. 14. 9. c'est dans son chap. IX. art. 3. cet Oracle introduit Dieu disant; Et *s'il advient que le Prophete soit seduit, & qu'il profere quelque parole, moy l'Eternel aurai seduit ce Prophete là.* Il exprime cela en sa langue, de cette meniere, *vehannabhi ki jeputteh vedibber dabhar ani Jehovah pittethi eth hannabhi hahou.* Il est visible que cette copie là, represente fidelement cet original-ici. Le Censeur mesme, ne le nie pas, car ce dont il nous blasme c'est *de laisser dans une Version des idées injurieuses à la Divinité*, ce mot de *laisser* monstre que nous ne

ne les y avons pas mises, & qu'elles s'y trouvent naturellement par la force de l'original, faisant consister nostre faute à les y *laisser*. Mais l'original estant tel, & estant un ouvrage de Dieu, celui qui taxe les idées qu'on reçoit de ce passage d'estre injurieuses a la Divinité, c'est lui mesme qui dit une injure à Dieu. Au lieu de cette fidele Version, il nous en propose deux autres. L'une est *avec une interrogation de cette maniere ; s'il arrive qu'un Prophete se laisse seduire, & qu'il rapporte un ordre, moi Dieu aurai-je seduit ce Prophete ? Au contraire j'estendrai ma main contre luy, &c* Mais cette interpretation n'est pas de mise. Ce n'est pas qu'on ne reconnoisse que la particule interrogative se doit suppléer en quelques endroits. Mais il faut prendre garde à soi quand on l'entreprend, & ordinairement le passage mesme en presente des indices.

L'Auteur choisit assez mal les exemples qu'il apporte, pour soûtenir son dessein. Les uns ne demandent point qu'on supplée l'interrogative, comme Pseaume 105. 28. où l'original sans elle dit la verité, & avec elle diroit un mensonge à moins qu'on en effaçast un autre mot, comme ont fait les LXX, auxquels il a pleu d'exprimer une simple negation, par une interrogation emphatique, sans aucune raison. Le v. 18. 28. l'interrogation est mal a propos. Le v. 27. contient une digression sur le mauvais exemple des Payens par op-

position au devoir des Israëlites, & ainsi le v. 28. se lie avec le v. 26. dans cette liaison, le discours est bien suivi sans interrogation. *Gardez mes ordonnances, & que cette terre ne vous vomisse pas:* Ce qui dit assez qu'elle les vomira s'ils ne gardent les ordonnances de Dieu. Nostre Version a rendu ce mesme sens, avec plus de façon, à cause de l'interposition de cette parenthese du vers. 27. dont j'ay parlé. Pour le Pseaume 120. 1. qu'on s'y puisse passer de l'interrogation, il paroist assez par un grand nombre d'Interpretes. Je dis mesmes qu'en 2 Sam. 19. 43. il n'est point besoin de sousentendre la particule interrogative. Aprés ces termes, *pourquoi m'avez vous méprisé*, il y a mot à mot en Ebreu, *& ma premiere parole n'a pas esté, c'est à moi de ramener mon Roy.* Où il est facile de voir que l'adverbe pourquoi s'estend sur ce qui suit, *pourquoi est ce que vous m'avez mesprisé, &* [pourquoi est ce que] *m'a premiere parole*, (ou, *m'a parole estant la premiere*,) *n'a pas esté accomplie?* car le verbe *hajah*, *à esté* avec le nom de *parole* marque quelquefois que la chose signifiée par une parole arrive, comme Deuter. 18.22. Et quoi qu'il en soit, ce discours a un tour interrogatif, en sorte que l'Interprete n'y introduiroit pas un nouvel air quand il traduiroit aussi un autre membre de la Periode par interrogation. Et c'est une seconde remarque que j'ai a faire sur le mauvais choix que nostre Auteur fait de ses exemples,

car

car ceux qui me reſtent a conſiderer ont des indices d'interrogation, à ſçavoir 2. Rois 5. 26. *hagneth, eſt ce le temps? &c.* Job. 40. 20. il y a enſuite cinq ou ſix *Re* interrogatifs, leſquels, ou indiquent qu'on doit entendre le v. 20. par interrogation, ou que c'eſt une ironie, laquelle vaut une negation, & eſt incontinent appuyée de ces interrogations touchant des choſes également impoſſibles à Job. Voilà comment il ne faut pas ſe joüer a entaſſer des exemples à la volée ni parler de *l'abſence de la particule he interrogative comme ſi elle eſtoit aſſez frequente*, puis qu'elle eſt ſi rare que l'Auteur n'a peu reüſſir à en trouver des exemples, & que par conſequent il n'eſt pas du bon ſens de la ſuppoſer ſans preuve.

78. Mais au contraire dans Ezech. 14. 9. non ſeulement il n'y a nulle trace d'interrogation, mais de plus, il y a deux verbes dans les deux autres membres du verſet, qui font des denonciations de mal, ſimples, affirmatives & categoriques Ajoûtez que cette interrogation ſuppléée, oblige l'interprete, à prendre la particule *Vau* comme ſi elle ſignifioit *au contraire*. Ce ſeroient par ce moyen deux changements qu'on entreprendroit de faire en un meſme lieu; de telle maniere qu'en prenant de telles licences, il n'y a preſque rien qu'on n'empeſche un paſſage de dire. L'Auteur a donc bien fait d'abandonner cette premiere expoſition. Il ne dit pourtant pas pourquoi. C'eſt

peut estre pour se conserver le droit d'y revenir si l'on lui renversoit la seconde.

Aussi le peut on faire bien facilement, elle est aussi peu solide que la precedente. Selon elle *Dieu déclare* ici *qu'il punira le faux Prophete de son imposture*, *& qu'il le rendra fou.* Et pour la confirmer, nostre Critique dit que *le verbe Ebreu Pathah qu'Ezechiel employe dans la Conjugaison Piel, signifie rendre fou.* Cette interpretation a les deux defauts qu'elle peut avoir, elle ne quadre ni au sujet du discours, ni aux termes. A l'égard du sujet, elle fait que ce que le verbe Pathah signifie, ce soit une punition de l'imposture commise par le faux Prophete, or si c'en est une punition, elle doit venir seulement aprés l'imposture faite, estant naturel que les punitions viennent aprés les crimes qu'elles punissent. Mais le texte au contraire place la chose signifiée par ce verbe Pathah avant la perpetration de l'imposture, cela est clair non seulement dans l'original, mais aussi il se prouve par l'explication de nostre Censeur mesme, qui est comme je l'ai ici transcrite, *s'il arrive qu'un Prophete se laisse seduire & qu'il rapporte un ordre;* le rang de ces choses est donc celui ci, ce Prophete *est* premierement *seduit*, il *se laisse seduire* en premier lieu, & en second lieu *il profere quelque parole*, *il rapporte un ordre* mais faux & par imposture.

80. Et pour les termes. Il corrompt & leur forme & leur signification. Car la forme du ver-

verbe estant *Pittêthi* au preterit, il la tourne au futur, je le rendrai fou, *il declare qu'il le rendroit fou* pour punition. Et quant à la signification de *Pathah* il dit qu'il signifie *rendre fou*, estant employé au Pihel, mais il ne le prouve par aucun exemple. S'il a pris connoissance de la chose, il n'y a pas d'apparence qu'il veuille dire que ce verbe signifie par tout *rendre fou*, car cela seroit trop absurde Jerem. 20. 7. où c'est Dieu qui fait cela à l'homme, & Ps. 78. 36. où c'est l'homme qui le veut faire à Dieu. Il faudroit donc qu'il se bornast à dire que ce verbe signifie *rendre fou* dans quelques passages, mais je luy nie encore cela, car ce verbe respond à celui *d'attraire* soit au bien, ou au mal, ou à des actions indifferentes, par des voyes douces, soit en usant de paroles persuasives, ou d'autres manieres flateuses, soit en y joignant des presents, soit en touchant les inclinations par la veuë d'un objet pour lequel elles ont du penchant. Et l'on sait que quand quelqu'un est attiré au mal par de telles voyes, c'est ce qui s'appelle, *seduction*. Le faux Prophete peut donc estre *attrait* à faire une imposture, c'est a dire, être *seduit*, ou par sa seule convoitise, & la corruption de son cœur, ou par les persuasions de ceux à qui son imposture peut servir estant gagné par leurs paroles par leurs caresses, par leurs promesses & leurs presens. Dieu declare donc qu'il a exercé sur cela une providence ef-

ficace, puis qu'il s'attribuë cet effet comme à une premiere cause. Et l'Auteur du Projet ne pouvant effacer d'ici cette verité, feroit mieux de l'adorer, C'est ce que nous devons faire, sans contester contre Dieu, retenants dans nos versions les façons de parler par lesquelles il luy a pleu de s'en expliquer, quoi qu'elles déplaisent à cet Auteur.

81. Il entame avec le mesme cœur le passage qui dit 1. Sam. 2. 25. que les fils d'Eli *n'obeïrent point au commandement de leur pere parce que Dieu les vouloit faire mourir.* C'est un *defaut* que de parler ainsi: & *ce defaut regne souvent en nos versions dans ce qui regarde la Majesté de Dieu & nostre Seigneur Jesus Christ, on fait quelques fois intervenir Dieu dans les plus execrables crimes, comme s'il en estoit l'Auteur & le promoteur* c'est dans son chap. IX. article 9. Mais sur qui tombe ce reproche? qui a ce defaut? les versions? elles ne sont pas seules, si c'en est un, l'original en est aussi infecté, & c'est de luy qu'elles l'ont contracté. Puis qu'il porte, *velo jischmegnhou lekol abihem ils estoient sourds à la voix de leur pere, ki chaphetz Jehovah à cause qu'il plaisoit a l'Eternel, le hamitham de les faire mourir.* Et mesme la phrase de l'original est plus forte que celle ci, car elle se peut plus naturellement rendre, *il prenoit plaisir a les faire mourir.* A qui donc s'addresse directement le reproche du defaut? c'est à la parole de Dieu c'est a Dieu même, & il retombe de dessus Dieu

sur

ſur nous *Les reproches de ceux qui me ſont reproches ſont tombés ſur moi.* Ce ſont des termes du Pſ. 69. que nous nous pouvons appliquer en ce cas. Mais quelle correction l'Auteur du projet prepare-t-il contre ce défaut? c'eſt qu'il veut que l'on traduiſe la particule *Chi*, *c'eſt pourquoi*, ou *quoique*. Je veux pourtant croire que l'Auteur ne propoſe ici l'explication *quoique*, ſinon à deſſein d'eſtaler ſon abondance, car qui taſcheroit de l'ajuſter ici, elle y ſeroit evidemment inepte. J'eſtime donc que ſon but eſt de choiſir l'autre explication, *c'eſt pourquoi*, Mais de quel droit l'entreprend il? N'eſt il pas inconteſtable que quand même *Chi ſignifieroit ſouvent ailleurs c'eſt pourquoi*, il ſignifie infiniment plus ſouvent, *à cauſe que*, *parce?* Ne voit on pas que cette ſignification ſurpaſſe tellement les autres dans l'uſage frequent, & ordinaire, qu'on juge que c'eſt la naturelle. Or on ſçait cette regle, que l'on doit retenir la ſignification naturelle d'un mot, & ne le détourner pas à d'autres ſens moins propres, à moins que la neceſſité n'y oblige. Je demande donc à l'Auteur quelle neceſſité il a de quitter la ſignification *parce que*, & d'introduire cette autre *c'eſt pourquoi*. Toutes ſes raiſons ſe reduiront à une, c'eſt que l'inpretation *parce que* eſt contraire à ſon opinion, & à ſon hypotheſe, qui nie la Providence de Dieu, & ſon efficace ſur les Pechés. Mais cette raiſon n'eſt pas bonne pour ceux qui liſant

sant l'Escritnre avec soumission, y voyent que la providence desployе son efficace sur la production des pechez mêmes. Si quelques Orthodoxez favorisent cette violence faite à la particule *Chi*, ils le font innocemment, & bien éloignez de la pensée de favoriser l'erreur de nôtre Critique, ils le font inprudemment, car en effet ils favorisent cette erreur, & enfin ils le font sans fondement, car estant de nôtre opinion pour la doctrine (puis que je les pose Orthodoxes) ils ne pourroient se fonder que sur la Grammaire. Or d'un côté, nous avons reconnu tout au contraire, que la particule *Chi*, signifie naturellement *parce que*, & de l'autre s'ils croyent qu'il y ait dans certains passages particuliers quelque fondement, d'expliquer *Chi c'est pourquoi*, ils n'y ont pas assez pensé, cela n'est jamais necessaire, je le puis monstrer à qui voudra. Pour le present je me contenterai de remarquer que nôtre Auteur dans son article precedent qu'il allegue, n'a rapporté aucun exemple ou *Chi* soit expliqué c'est pourquoi, lui même n'a osé les expliquer ainsi, & je ne puis assez m'étonner du vice de ses yeux ou de son front, d'avoir asseuré que *l'on le peut voir pris en cette signification dans les exemples de l'Article precedent*. Cependant cette fausse demarche nous sert, puis qu'elle nous prouve qu'il n'a peu rencontrer aucun exemple de ce qu'il pretend que *Chi* signifie *c'est pourquoi*, & c'est neantmoins le seul moyen

par

par lequel nôtre explication se pouvoit ébranler. Ainsi je suis en droit de dire qu'elle est inébranlable. Et je regarde avec pitié ces clameurs odieuses qu'il pousse contre la parole de Dieu, *Qui ne s'imagineroit que Dieu les precipita dans cette desobeïssance pour avoir occasion de les faire mourir, neantmoins la seule pensée en seroit blasphematoire.* Remarquez le langage des plus envenimez de tous les Arminiens.

Il est le même dans son Chap. XIV. article 14. en parlant de cette phrase de l'Escriture, qui dit que Dieu a *endurci le cœur* de quelqu'un. *Tous ceux qui ont quelque religion*, dit il, *demeurent d'accord que Dieu est la sainteté même, & qu'il ne peut avoir de part aux crimes que les hommes commettent, qu'il defend & qu'il punit si severement.* A la faveur de ces veritez il veut faire entrer dans les esprits deux faussetez. L'une que par nôtre doctrine *Dieu a part aux crimes* que les hommes commettent: L'on sçait qu'en François *avoir part à un crime*, c'est en estre complice, soit en appuyant de son conseil ou de sa faveur ceux qui le commettent: Il nous calomnie donc en parlant ainsi, puis que nous croyons qu'il ne se mesle rien de tel dans la Providence de Dieu sur les crimes que les hommes commettent. L'autre, que si Dieu les defend & les punit, il s'ensuit qu'il n'y exerce point cette Providence que nous croyons: Mais cette Providence & ces punitions ne sont point incompati-

patibles. Il est aisé de le prouver en faisant un raisonnement plus droit que celui de l'Auteur de cette maniere : Dieu lui même nous enseigne qu'il exerce quelque efficace dans les crimes que les hommes commettent , puis qu'il nous revele qu'il *a endurci le cœur de Pharaon*, & qu'il nous dit de soi même d'autres choses semblables ; c'est donc une verité : de l'autre côté il nous declare & nous fait voir qu'il n'a point de part aux crimes, que bien loin de les favoriser il les punit ; c'est donc aussi une verité . Or deux veritez ne peuvent être incompatibles, elles s'accordent toûjours : Donc l'efficace que Dieu exerce dans les crimes s'accorde avec sa sainteté qui n'y a point de part, & avec sa justice qui les punit. C'est la maniere dont raîsonnera celui qui apprendra humblement de la bouche de Dieu ce qu'il faut penser de luy , c'est ainsi qu'il s'estudiera a l'accorder avec luy même. Qu'il soit vrai que Dieu nous revele qu'il a endurci le cœur de Pharaon, on le voit dans l'Escriture en termes, si formels que nôtre Critique l'y voit aussi, comme il paroît quand il propose cette correction , *je ne ferai qu'endurcir* leur cœur, car c'est confesser que la force du terme Ebreu va jusqu'à signifier *endurcir*, & pour ces petits addoucissements qu'il voudroit faire, en inserant *ne* & *que*, ils ne sont bons à rien, & l'on voit bien que ce ne sont que des tergiversations d'un homme vaincu qui

qui ne le peut avouër qu'en begayant, il feroit plus honeste de parler franchement comme fait le texte.

83 Il tasche a faire valoir un autre détour, en reduisant ses termes au sens *d'une simple permission.* Afin d'autoriser cette reduction, il allegue des passages qui signifient la simple permission d'une action, & qu'il dit estre incontestables. Cependant il en mesle quelques uns qui ne me paroissent y faire ni prés ni loin, Exod. 7. 11. Job. 2. 13. & 9. 15. & Ps. 31. 15. Celui de Gen. 24. 17. où Jacob prie Rachel de le faire boire dans sa cruche, renferme un *concours* de Rachel *à l'action* de Jacob, car selon son honesteté sans doute elle lui tendit la cruche, & ne la posa pas à terre pour la luy laisser prendre sans s'en mesler. Ainsi il donne un exemple opposé au dessein qu'il a d'exclure le *concours*. Les autres passages sont ceux où *hachajeh faire vivre*, se dit, pour, *laisser vivre*. Encore ceux ci ne representent-ils pas une *permission* tout a fait *simple*, car c'est ce que nous appellons *donner la vie* a quelqu'un, & cela se dit lors qu'un Prince & un vainqueur faisant mourir une partie de ceux qui sont en sa puissance, ne fait pas mourir les autres, il y interpose sa volonté, & donne des ordres, il y concourt en quelque façon par la distinction qu'il y met. Que l'on compare cela avec les passages où il est dit que Dieu *endurcit le cœur* de quelqu'un, on n'en

n'en conclura point que ceux ci puissent estre reduits à *une simple permission*. Ainsi ce tour pour corriger les Versions n'est pas plus recevable que l'autre. Ce n'est point d'elles qu'il se faut plaindre, elles ne font dire à Dieu que ce qu'il dit.

L'article 16. est enchainé avec celui ci, car l'Auteur y marque les *actions enormes* qu'il impute aux Versions d'attribuer à Dieu. C'est sur 2. Sam. 12. 11. *Voici je m'en vai faire sourdre contre toi un mal de ta maison, & j'enleverai tes femmes devant tes yeux; & les baillerai à ton domestique, & ce qui suit*. En Ebreu, *je m'en vai faire sourdre*, c'est *hinni mekim, me voici suscitant*, du verbe *Koum à l'hiphil: j'enleverai tes* femmes, c'est *velakachti;* Et *je les baillerai*, c'est *venathatti* du verbe Nathan. Pour avoir la liberté de corriger cela, il critique les interpretations de ces mots Ebreux. Il affirme que *Koum signifie également permettre qu'une chose se leve, que la faire lever:* mais il n'en donne aucun exemple, quoi qu'il en donne beaucoup pour le verbe *Nathan*; c'est à dire qu'il en donne quand il en a, & que par consequent il n'en a point quand il n'en donne point, particulement sur le verbe *Koum* dans la signification de permettre. D'ailleurs mesmes ce qu'il dit sur le verbe N*athan* n'est pas exact, & le fait égarer dans la question presente. Car *Nathan* se met où avec une chose, ou avec une action. Je trouve bien qu'avec un verbe qui signifie une

une action, il se peut reduire quelques fois a ne signifier qu'une permission, comme Juges 3. 28. a la fin du verset, *ils ne donnerent a persone de passer*, c'est adire, ils ne permirent que persone passast, ou il ne laisserent passer persone. Mais quand *Nathan* est joint avec une chose, je ne trouve pas qu'il en soit de mesme, car alors il signifie *donner cette chose a* quelqu'un, en telle sorte qu'il l'ait. Et en effet voyez le galimatias ou l'auteur s'embrouïlle quand il veut 2. Sam. 12. 11. expliquer *Nathan*, *permettre*, le voici, *je les permettrai* (vos femmes) *a vostre domestique*, car *permettre une femme a quelqu'un*, c'est lui accorder le droit d'en joüir, & la *permission* qu'on designeroit ainsi, se donneroit ou par la loy commune, ou par une dispense, ou par un privilege, ou en renonçant a toutes les oppositions qu'on y pourroit faire: En fin qui diroit cette femme vous est *permise*, declareroit qu'on peut en bonne conscience la posseder: & qui diroit *permettre une femme a quelqu'un* pour ne signifier que *la lui laisser prendre*, parleroit mal & ne seroit pas entendu. Ainsi nostre Auteur s'éloigne bien de son compte, il veut eviter que Dieu ne deploye ici quelque secrette efficace de sa providence, & il s'embarasse dans une permission qui derogeroit a la loy de Dieu en donnant a Absalom une dispense & un privilege de commettre des incestes. Mais pour le mot de *lakachti*, qui signifie *je prendrai*, ou *j'enleverai*, l'Auteur sans

en avertir, le tourne, *je laißerai enlever*: a-t-il quelque ombre d'exemple Ebreu pour le prendre ainsi? Non, c'est pourquoi il a creu que le plus seur estoit de n'en faire pas semblant, esperant que persone n'y prendroit garde. Tout d'un train il entreprend de corriger aussi 2 Sam. 24. 1. qui dit que *Dieu incita David a denombrer le peuple*. Il veut traduire, *mais Dieu continua a s'irriter contre les Israëlites, car David fut poußé a dire entre eux* &c. Que l'on confere l'une & l'autre de ces traductions, la nostre & la sienne, avec l'original *vajjoseph aph Jehovah lacharoth bejisraël vajjaseth eth David bahem lemor*. L'on remarquera en estudiant attentivement la langue Ebraïque, le regime du verbe *south inciter* (dont *vajjaseth il incita* est une flexion) lors qu'il tend a procurer du mal. Avec le *beth* il marque *l'objet contre lequel* on incite quelqu'un pour lui nuire, comme 1. Sam. 26. 19. Jerem. 43. 3. Avec le *lamed* mis devant le nom de l'action, il signifie que cette action là est celle a laquelle on est incité pour nuire a quelqu'un. Et l'on voit l'usage de ces deux particules *beth* & *lamed* jointes ensemble dans une mesme periode Job. 2. 3. & dans le sens que j'ai dit. Ainsi *bahem* signifie *contre eux*, non *entre eux*, car le *beth* signifie qu'ils sont *l'objet* auquel on veut procurer du mal. Pour *lemor* il le prend fort bien selon cette remarque, & nostre version l'explique de mesme, de l'action par laquelle on doit nui-

nuire. Mais pour un endroit où il fait bien, il commet une grande faute de détacher l'action exprimée dans le second membre de la periode, de celle qui est exprimée dans le premier, & de n'attribuer pas la seconde comme la premiere a cet agent qui est establi en teste. Car voila un agent, *l'Eternel*, ou *la colere de l'Eternel*, qui tient lieu d'un sujet duquel on affirme ce premier attribut, *la colére de l'Eternel s'embrasa encore une fois contre Israël*; & immediatement on joint un second attribut, qui mesme est un effet convenable a cette colere de l'Eternel, & a l'Eternel irrité, sçavoir *de pousser David contre ce* mesme Israël contre qui sa colere estoit allumée, & de faire qu'il dist qu'on denombrast Israël. Cette connexion fait concevoir que l'Eternel ou sa colere, est l'agent de cette incitation de David contre Israël, & dans de telles circonstances apporter d'ailleurs un autre agent, c'est reformer le texte, non pas l'expliquer. L'on n'est point autorisé à cela par 1. Chron. 21. 1. qui marque Satan comme cause de cette incitation, l'un n'exclut pas l'autre, le juge, & le boureau ne s'entre excluent pas. Et nous voyons dans les deux premiers chapitres de Job, qu'un mesme coup est attribué & à Satan comme cause prochaine, & à Dieu comme premiere cause. En fin la providence de Dieu regit les actions criminelles de Satan aussi bien que celles les hommes. En voilà assez pour rejetter cette correction, sans

 que

que je releve ce qu'il explique *vajjaſeth fut pouſſé*, un actif, par un paſſif, confuſion qui n'eſt pas ſupportable; l'on auroit mis *vajjouſath* ſi l'on euſt voulu dire cela. Une autre confuſion, non moins blamable, c'eſt qu'il fait dire au texte que la colere de Dieu à eſté l'effet de ce denombrement, au lieu qu'il dit nettement qu'elle en à eſté la cauſe. Preſentement nous voyons la vanité de toutes les couleurs de l'Auteur. Il blaſme les verſions, mais puis que c'eſt lors qu'elles ſont conformes au texte, il blaſme ou plustoſt il blaſpheme le texte de la Parole de Dieu. Il crie contre la dureté: mais il y à long temps que les Capernaïtes ont commencé à crier que la Parole de Dieu eſt rude. Il avertit qu'on donne priſe aux profanes: Mais cela eſt injuſte a dire: Car ce ſeroit Dieu qui la donneroit, puis qu'il à choiſi ces façons de parler. On ne doit point pretexter que la langue Ebraïque ait quelque choſe de particulier à cet égard; on ne peut monſtrer de difference. Ces termes n'eſtoient pas moins dangereux pour le menu peuple d'Iſraël que pour le noſtre. Sommes nous ou plus prudents que Dieu, pour lui apprendre comment il doit parler de ſoi, ou plus charitables, pour regler mieux que luy quels diſcours ſont expedients devant le peuple? Noſtre devoir eſt ſeulement d'éclaircir ou de vive voix ou par des Commentaires les matieres de ces textes qui ſont quelque peine. Au reſte

reste l'Auteur à recueilli des bons Auteurs certaines choses pour les expliquer qui sont bonnes, quoi qu'il y en ait en encore d'autres qui n'ont pas moins d'utilité.

La mesme efficace de la Providence executrice des Decrets de Dieu sur les pechez paroist Exod. 9. 16. touchant Pharao allegué par St. Paul Rom. 9. 17. L'Auteur du Projet s'y oppose dans son Chap. XIV. article 15. reduisant les termes de l'original à signifier seulement *que Dieu l'avoit élevé en dignité, ou, l'avoit fait subsister pour manifester sa puissance.* Il paroist bien qu'il ne voit pas clairement la force des termes de l'Original, ni s'ils peuvent se reduire a ce qu'il souhaite, car s'il voyoit clair en ce passage il n'auroit pas esté incertain le quel de ces deux effects il designe, celui *délever Pharaon en dignité*, ou, celui *de le faire subsister.* Aussi est il vrai qu'il ne designe ni l'un ni l'autre en ce lieu. L'orginal Ebreu dit. *Bagnhabbour zoth hegnhe-madticha bagnhabbour hareothcha eth cochi oulemagnhan sapper eth schemi becol haaretz.* Les LXX Interpretes avoient traduit, Καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα. Mais St. Paul à mieux aimé le verbe ἐξεγείρω, traduisant, ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγέλῃ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ, où il suit les LXX. quant au reste, excepté δύναμιν qu'il met où ils avoient mis ἰσχὺν tout pareil. Considerez donc le verbe employé quand il s'agit

 d'un

d'un homme, & vous remarquerez que si le texte ajoute quelque usage, ou quelque fonction de cet homme, alors ce verbe & cet usage ont une telle relation ensemble, que le verbe marque précisement l'action de diriger l'homme à cet usage ou de le mettre en besongne dans cette fonction. Et dans des textes ainsi composez ce verbe ne marque point l'exaltation à une dignité, car il s'associe tres naturellement à des emplois considerez comme des ministeres, par exemple 2. Chron. 31. 2. & 32. 5. Ester 4. 5. mesmes des services où il n'y a rien d'honorable; comme Neh. 4. 9. Esaïe 21. 6. &c. Les usages & les fonctions à quoi on met des hommes sont joints avec le verbe *hegnhemid* en douze differentes formes, que j'ai remarquées dans mes Commentaires de la langue Ebraïque. Quand des connexions & des façons de parler liées d'une certaine maniere sont une fois receües dans un langage, il n'est pas permis de les diviser pour expliquer un des termes à part; & de telles divisions détruisent ce qui s'appelle le genie de la langue; qui en est comme l'ame. C'est pourquoi il n'est pas à propos ici d'interpreter *hegnhemid* separement, & détaché des paroles suivantes qui monstrent l'usage de l'homme qui est le sujet qu'on establit; Et ce detachement est d'autant moins faisable ici, que la liaison entre le but & le verbe est plus estroite qu'en aucun autre passage, estant tri-
plée

plée par *bagnhabhour* reiteré, & *lemagnhan* qui y est joint. Cependant si l'on vouloit malgré l'usage Ebraïque separer ici *hegnhemid* & lui donner un sens détaché, alors comme je suppose que l'on en devroit chercher un pour cela qui fust appuyé d'exemples, afin de ne corrompre pas l'Ebreu en toutes manieres, je dirois qu'il faudroit entendre, *je t'ai fait comparoistre*, car c'est ainsi que l'on fait comparoistre devant Dieu la femme suspecte d'adultere Nomb. 5. 16. & il y à d'autres passages où ce verbe signifie *comparoistre*, comme Gen. 47. 7. Lev. 14. 11. &c. Ou bien il faudroit entendre, *je t'ai fait estre*, ou, *je t'ai donné l'estre*, comme Pseaume 148. 10. dont on sentira mieux la forme en le conferant avec le Ps. 33. 9. Ces deux usages de *hegnhemid* sont au moins d'entre tous ceux qui regardent les hommes, ceux qui conviendroient a ce passage.

Or ces deux usages ne renferment point d'exaltation à des dignitez. Pour parler maintenant de l'autre signification où l'Auteur veut qu'on prenne *hegnhemadti* à sçavoir, *je t'ai fait subsister*. Il est vrai que nos Traducteurs ont employé ces mesmes termes. Mais il faut un peu discerner en quel sens, parce qu'en leur temps, qui est passé il y à plus d'un siecle, les mots peuvent avoir eu une signification un peu autre qu'ils n'ont aujourdhuy. En effet ils font cette note sur cet endroit, *ass. selon le propos eternel de reprobation, qui est expo-*

sé par l'apostre. Or nous ne prenous presentement la phrase de *faire subsister* en aucun sens où cette note pûst convenir. Et pour l'Auteur du Projet, il avoüera facilement qu'il est encore plus éloigné que nous de l'entendre d'une maniere accordante avec le decret de reprobation, puis qu'il ne croit pas mesme qu'il y ait un tel decret. Apresent, quand nous disons que quelqu'un *fait subsister* un homme, nostre pensée est qu'il lui fournit les choses necessaires à sa subsistance, aliments, habits, logement. Mais *hegnhemid* ne s'employe point à cet usage. Et l'on ne peut recourir à la signification de garentir quelqu'un des coups mortels qui luy pendoient sur la teste, & faire durer par ce moyen sa vie; Car ni le verbe *hegnhemid* ne marque jamais qu'on garentit ainsi un homme, ni nous n'appellons point cela, *le faire subsister*, si nous voulons parler françois.

Outre la proprieté du mot, il faut extremement considerer la chose mesme, sur tout la fin & le but que Dieu s'y propose, & prendre bien garde si les explications de nostre Auteur s'y accommodent, celle soit *d'élever en dignité*, ou celle de *faire subsister*. Le but de Dieu c'est, dit-il a Pharao, *bagnhabhour zoth. pour cet effet ici, pour te faire voir ma force*, c'est ainsi qu'il y a mot à mot. La preposition Ebraïque marque tousjours un effet auquel tend expressément celui qui agit: Le Verbe estant joint avec le pronom signifie simplement, *te faire voir:* Et en y mettant un *beth* entre

entre deux, alors le ſens eſt, *faire voir en toi*, comme les LXX. & apres eux St. Paul l'ont expliqué. Dieu continuant à declarer ſon deſſein ajoute, *& afin que l'on raconte ma renommée par toute la terre.* De bonne foi, conçoit on que *l'élevation* de cet homme ſur le throne, ſoit un moyen qui reſponde à ce but & qui produiſe cet effet? Un fils heritant de ſon Pere en Egypte rend-il la puiſſance du Dieu d'Iſraël fort ſenſible, & donne-t-il occaſion de celebrer ce nom par toute la terre? Sur l'autre explication de *le faire ſubſiſter*, de lui fournir ſa ſubſiſtance, ou, ſi l'on veut y joindre cela, de le laiſſer en vie ſans que les playes aillent juſqu'a lui, je fai la meſme queſtion, eſt ce un ſujet où l'operation particuliere de la puiſſance de Dieu ſoit ſi fort reconnoiſſable? qu'un Roy ne manque pas du neceſſaire, qu'un Roy ſoit plus à couvert qu'un autre des maux qui arrivent dans le Royaume, qu'un homme qui vit demeure vivant, cela eſt tres commun.

Mais que l'on prenne maintenant la choſe comme nous la prenons; que Dieu s'eſtabliſſe pour antagoniſte un tres-grand Roy, & celui qui eſtoit peut eſtre le plus grand Roy de ſon temps, (car dans ces ſiecles là il ne nous paroiſt ailleurs que des Roitelets) & que Dieu face aller l'affaire en ſorte que ce Roy combattant par une rebellion obſtinée, une impieté ouverte, une perfidie impudente, & par

5 O des

des recidives frequentes, Dieu de son costé combatte contre lui par des playes surnaturelles, des fleaux tirez de l'eau, de la terre, du Ciel, des coups frappez à point nommé à mesure qu'il retombe dans son endurcissement, des ravages de tout le Royaume, pendant qu'Israël envelopé dedans, est espargné, & que tout cela soit reïteré jusqu'à ce qu'ils lui porte le coup qu'il avoit luy mesme designé pour estre celuy qui acheveroit sa victoire, qu'ainsi il l'abbatte, il le terrasse, & delivre Israël de ses griffes à main forte & à bras astendu, c'est là ce qui fait voir à Pharaon par une experience convaincante quelle est la force de Dieu, c'est là ce qui la fait regarder de touts av ec admiration, c'est là ce qui peut procurer la louange de son nom par toute la terre, & qui l'a effectivement procurée. Dieu voulant aquerir de la gloire par une telle voye, en à establi Pharao la matiere & le moyen, il l'a fait estre à cet usage.

Et c'est ce que nos Traducteurs pensoient comme on le voit par leur note que j'ai transcrite; si bien que selon l'apparence, en traduisant, *je t'ai fait subsister*, ils entendoient, je t'ai *fait exister*, je t'ai *fait estre*, qui est une des significations que j'ai remarquées dans le mot Ebreu lors qu'on le prend separement. C'est aussi à quoy revient à peu pres le mot Grec que St. Paul à copié des LXX. ἐξήγειρά σε, nos mesmes translateurs l'ont rendu je t'ai *suscité*, par un verbe qui tombe dans le mesme

mesme sens. Asseurément le terme de l'Apostre ne signifie point ce que les François appellent presentement *faire subsister quelqu'un*, puis que ce mot François regarde les necessitez de la vie ; à quoi le mot Grec ne se rapporte jamais ; Il ne signifie point non plus garentir des coup mortels. Et enfin quand il est parlé d'élever quelqu'un à une dignité, on ne se sert point de ce mot si ce n'est que cette dignité soit indiquée dans le discours mesme. C'est pourquoi toutes choses considerées, le sens de nostre Version est le seul conforme à celui de l'Original, & s'il faut y faire quelque changement dans l'Exode, ce n'est que pour y mettre un mot plus François. Ainsi ce passage demeure pour temoignage de la Providence efficace de Dieu dans les pechez des creatures, & l'Auteur du Projet ne luy peut oster ce fondement, quoy qu'il l'ait pretendu faire.

Il croit peut estre aussi l'avoir privée de ses appuys en critiquant la Version de Rom. 9. 13. *J'ai aimé Jacob & j'ay hay Esaü.* Connoissant ses intentions par d'autres endroits de son Projet on le soupçonnera aisément d'avoir eu cette visée dans son Chap. XIV. art. 10. quoi qu'il ne le declare pas ouvertement, car il fait souvent des attaques sourdes. S'il à cru cela, il s'est trompé, mais tout autrement que dans le de passage que j'achéve d'examiner & de defendre. Car pour celui cy,

cy, l'opinion commune de nos Interpretes n'est pas qu'il regarde directement l'election & la reprobation qui donne ou oste la vie eternelle. En lisant St. Paul dez le commencement de Chap. 9. on voit sa pensée à peu prés telle que je la vai representer. Estant saisi de douleur pour la rejection des Juifs, il s'estudie à mettre son esprit dans la siluation où il doit estre, en s'attachant à contempler ce qui est arrivé dans la famille d'Abraham, dont un fils à esté rejetté, & un seulement retenu; & dans celle d'Isaac, où la mesme chose est arrivée; afin de s'étonner moins de ce qu'il y à aussi dans la posterité de Jacob un semblable partage, & une semblable rejection. Mais en mesme temps il voit que nonobstant la rejection il y à tousjours un bon reste reservé. Par ces moyens il se confirme dans les deux pensées qu'il s'est mises devant les yeux au v. 6. Pour entrer plus avant dans ce Mystere dont l'adorable hauteur reduit l'ame fidele à une entiere soûmission, il considere ces choses non seulement comme des exemples, selon ce que nous y avons déja remarqué, mais aussi comme des types. Car au v. 8. en parlant ainsi, *c'est à dire, les enfants de la promesse sont reputez pour semence, non pas les enfants de la chair*, par ce terme, *c'est adire*, il declare qu'il prend cette histoire comme un symbole qui signifie quelque autre chose, où il n'est plus question de la promesse mesme de la naissan-

sance d'Isaac, (& aussi il n'en peut plus estre question puis que la naissance d'Isaac estoit celle d'une seule persone, & estoit passée long temps devant, au lieu que l'Apostre parle de de plusieurs qui naissent sans distinction de temps,) mais il s'agit d'une promesse signifiée mystiquemens par celles la; & par consequent aussi d'une autre façon d'estre *enfants de la promesse*, ou de ne l'estre pas, & d'estre *enfants de la chair*: Sur quoi il faut voir ce mesme Apostre Gal. 4. particulierement v. 23. & 28.

Il observe donc de prés quant à l'exemple, comment les avantages qu'ont eus, Isaac & Jacob à l'exclusion de leurs freres charnels, sont arrivez à leurs persones. (Car encore que leur posterité s'en ressente, c'est pourtant immediatement à leurs persones qu'en est faite la concession, ou le refus) & il trouve à l'egard de Jacob qu'il à esté preferé sans l'avoir merité plus qu'Esaü, & à l'egard d'Isaac qu'il est néen vertu d'une promesse. D'où il recueuïlle, qu'il est au pouvoir de Dieu de faire choix de quelques persones sans qu'elles en soient plus dignes que celles qu'il ne choisit pas, & qu'ayant usé de ce droit en quelque sujet, on ne doit point murmurer s'il en use en quel autre sujet il luy aura semblé à propos. Il reconnoist aussi, quant au type, que ceux qui sont choisis obtiennent les avantages qui leur sont destinez en vertu d'une promesse pure & simple laquelle à

pré-

prévenu toute vie ſpirituelle en eux, & eſt cauſe de ce qu'ils l'ont, ne plus ne moins qu'en Iſaaç la promeſſe preceda & cauſa ſa vie corporelle. En ſorte que comme Iſaac ne fit nul acte de *vouloir* ou de *courir*, pour entrer en poſſeſſion du bien promis, qui eſtoit ſa naiſſance, ce n'eſt auſſi *ni du voulant ni du courant*, que vient la diſtinction par laquelle un tel jouït de la *miſericorde* promiſe, plûtôt qu'un tel. Comme le choix d'Iſaac & de Jacob eſtoit un choix de leurs perſonnes, ainſi que nous l'avons déja remarqué, auſſi St. Paul repreſente l'election & la reprobation Myſtiques, comme perſonnelles, & non pas comme un choix de quelques peuples en gros, & en effet cet Apoſtre lui meſme ſe fait regarder comme l'exemple d'un éleu, un peu devant, ſçavoir au chap. 8. v. 38. & 39. & il donne Pharao pour exemple d'un reprouvé, un peu aprés, ſçavoir au chap. 9. 17. or St. Paul n'eſt pas un peuple, ni Pharao non plus; il ne s'agit donc pas de l'election & de la rejection des peuples dans la Theologie de St. Paul ſur l'election & la reprobation, il s'agit de celles de cette perſonne-cy, & de celle-là, & conſequemment la Providence qui amene ces Decrets de Dieu a execution, opere efficacement pour cela envers ces meſmes perſonnes ſingulieres. Voila comment ce chapitre nous inſtruit ſur cette matiere, & ce n'eſt pas par les ſeuls termes *d'aimer Jacob* ou *de haïr Eſau*.

En-

Encore quand ils nous feroient necessaires, ne perdrions nous rien par la critique du pretendu Traducteur, car elle est bien foible. Il n'est pas inutile de le monstrer, afin que l'on connoisse sa capacité. Il dit *que le mot de l'original que l'on traduit haïr signifie aussi aimer moins, ou prendre moins de soin de quelque chose.* C'est comme s'il disoit que μισέω ou *sané* a deux significations, 1. haïr, 2. aimer ou soigner moins. C'est mal expliquer: Ce verbe n'a que la premiere de ces deux significations, & il respond precisement a nostre verbe François *haïr*. Quand on entend par là *aimer moins*, ou *soigner moins*, ce n'est pas parce qu'il le signifie, mais parce qu'il est mis figurément. L'Auteur devroit distinguer entre une *signification*, & une *figure*. Ce discernement est necessaire pour bien prendre une infinité de mots. Par exemple, quand par le *Lion*, nous entendons *Dieu*, on parleroit mal si l'on disoit pour raison que le *Lion* a deux significations, & que ce mot qui signifie l'*animal qui rugit*, signifie aussi *Dieu*; ce n'en est pas la raison, mais c'est parce que par une façon de parler, où l'on compare Dieu avec un Lion, on fait entendre Dieu sous la figure du Lion. Mais ces Messieurs sont bien aises de confondre ce qui est le plus aisé a discerner, & de representer les termes comme pleins d'équivoques, afin de rendre le style de la Bible ambigu, pour tirer de là des pretextes de le tourner comme

un

un nés de cire ſelon leurs deſſeins. Quelques endroits où le mal n'eſt pas ſenſible, leur ſervent d'exemple en d'autres occaſions où il eſt queſtion de leurs opinions erronées. Un fidele Interprete repreſente les figures de ſon original quand elles ne choquent pas la pureté de la langue où il traduit, & laiſſe aux Commentateurs la charge de rendre raiſon de la figure.

Encore le plus ſouvent leur ſecours n'eſt pas neceſſaire. En St. Luc. 14.26. par où l'Auteur commence ce dixiéme article, le ſens eſt intelligible à tout le Monde. Jeſus Chriſt dit que *celui qui vient à lui, s'il ne hait ſon pere & ſa mere ne peut eſtre ſon Diſciple.* Nul ne ſe peut méprendre, ſçachant que Jeſus Chriſt n'à voulu anneantir aucun commandement de la Loy non pas meſme un des plns petits, combien moins celui d'honorer pere & mere, qui eſt un de plus grands, & ſe ſouvenant qu'il à condanné les Phariſiens dont la tradition faiſoit bréche a l'affection qui leur eſt deuë ſelon Dieu & la nature. L'on voit par là ſans nulle peine qu'il nous avertît dans ce paſſage que ſi nos peres & nos meres ſe rendoient contraires a noſtre obeïſſance envers luy, nous devrions leur eſtre contraires, que s'ils faiſoient quelque choſe qui détruiſiſt ſon regne, nous devri ons deſtruire leur œuvre, que s'ils entroient en guerre avec luy, nous devrions entrer en guerre pour luy contre eux. En un mot chacun

cun sent bien que cela s'entend en cas d'opposition Et par cela mesme il paroist que le commentaire ne seroit pas mesme fort juste d'expliquer *haïr* par *aimer moins: Aimer moins* son pere & sa mere que Dieu, c'est un devoir perpetuel, & absolu, & ainsi il ne se doit pas proposer avec de certaines circonstances, les enfants d'Adam innocent, s'il en avoit eu, y eussent esté tenus, quoi qu'il ne s'agist pas d'être disciples de Jesus Christ, & on y sera aussi obligé dans la gloire éternelle, & tout de mesme dans l'Eglise encore qu'un pere vous confirme par ses paroles & ses actions dans vostre attachement pour Jesus Christ & sa discipline, vous le devez toûjours aimer moins que ce sauveur. L'Auteur ne pouvant contester ces veritez-ci, reconnoistra donc sans doute qu'il faut ici regarder ses parents dans l'opposition avec le Seigneur. Et cela estant je dis que par consequent *aimer moins* c'est trop peu ici, & qu'il faut aller jusqu'où j'ài representé, pour remplir l'intention de Jesus Christ. Tout cela est si clair, que c'est une affectation grossiere de feindre qu'on veut oster aux *enfants dénaturez* le *pretexte* qu'ils tirent de ce mot de *haïr* pour *se couvrir*. Je ne croi pas qu'aucun d'entre eux soit si fou, que de le faire serieusement, & sans sentir en sa conscience qu'il a tort. Et il implique contradiction que ceux qui viennent a Jesus Christ de cœur, & qui veulent sincerement estre ses disciples, abusent

ainsi de ce mot, & qu'ils se portent à haïr leurs parents, puis qu'il faut estre *dénaturé* pour cela, de l'aveu de l'Auteur mesme. Mais où avoit il l'esprit quand il écrivoit *que ce qui est exprimé dans l'original de St. Luc. par le terme de haïr, est exprimé dans St. Matthieu par ceux d'aimer plus*? exprimer *haïr* par *aimer plus*, n'est ce pas une expression admirable, d'un contraire par l'autre? & n'y a-t-il pas de l'apparence qu'il soit arrivé aux Evangelistes de se contredire ainsi? Voila l'exactitude de l'Auteur; nos anciens Traducteurs n'en avoient pas une semblable, je l'avouë. Les Evangelistes qui *expriment cela par le mot de perdre*, monstrent que par *haïr*, il faut entendre plus qu'*aimer moins* ou *soigner moins*, a quoi l'observation generale de nostre Auteur le reduit.

Pour le passage de S. Matth. 6. 24. & de S. Luc. 16. 13. sur les *deux maistres* dont *on haïra l'un*: ce n'est pas une comparaison que Jesus-Christ face entre un esclave qui serviroit deux hommes, & un homme qui pretendroit servir Dieu & Mammon; car a l'égard de l'esclave la regle seroit sujette a quelque exception, il s'est trouvé des amis si unis de volonté qu'il n'auroit pas esté impossible de les servir sans tomber dans ces inconvenients; or s'il se pouvoit faire quelque exception, alors la conclusion que l'on tireroit de cette regle par cette comparaison, en seroit affoiblie, & l'on

l'on demeureroit en doute si l'on ne pourroit pas servir Dieu & Mammon. D'ailleurs l'explication de l'Auteur, *aimer moins*, fourniroit encore une couleur pour cela, car on diroit, je consens d'aimer moins Mammon, consentez donc aussi que je le serve en mesme temps que Dieu. Il faut donc plûtost croire que des le commencement les *deux maistres*, sont Dieu & Mammon, lesquels il nomme exptessément dans le second membre de cette sentence, pour s'expliquer davantage, quoi qu'on peut assez l'entendre par le discours mesme, puisque depuis le vers. 19. du chapitre jusqu'a la fin, il parle contre l'avarice. Or Dieu & Mammon ce sont deux maistres entre lesquels il n'est pas question d'aimer plus ou moins: dans les conjonctures où ils sont en opposition, il faut absolument haïr Mammon; & dans celles où ils se peuvent accorder, il ne faut cependant faire aucun partage de son amour; mais le donner tout à Dieu, & dans l'amour de Dieu prendre Mammon pour un simple moyen de le glorifier. Autrement l'amour du monde, & des choses qui y sont, dont Mammon est du nombre, est inimitié contre Dieu, l'avarice est une idolatrie.

A l'égard de Jacob & les femmes Gen. 29. 31. L'Auteur du Projet nous asseure *que Jacob ne haïssoit pas effectivement Lea, se contentant de l'estimer moins.* Qui lus a dit les secrets du cœur de Jacob si ponctuellement? S'il faut

temperer ce mot, ce n'eſt pas ainſi: mais c'eſt en diſtingant ce qu'on oppoſe à aimer ſous le terme de *hair.* Il faut que chaque homme aime ſon prochain pour lui ſouhaiter la vie eternelle, & ſoit preſt à l'y conduire en l'edifiant, & il faut qu'un mari aime ſa femme entant qu'elle eſt ſa femme: St. Paul appelle le premier *l'amour fraternel*, & l'on nomme le ſecond *l'amour conjugal.* Comme il s'agit ici d'eſpouſes, il ſuffit d'entendre que Jacob haïſſoit Lea par rapport à l'amour conjugal & qu'il euſt bien voulu ne l'avoir pas pour femme: Et on lui conſervera cependant l'amour qui regarde le ſalut: c'eſt la une moderation de ce mot *de haïr*, que les circonſtances nous ſuggerent. Au reſte cela ne ſe conçoit pas formellement comme moins d'amour; puis que le plus & le moins ne changent pas l'eſpece, & qu'il s'agit ici de diſtinguer l'amour en differentes eſpeces; ſi on reduit choſe au plus & au moins, ce ſera en la tirant de loin. Mais laiſſerons nous paſſer ce galimatias que Jacob *ſe contentoit d'eſtimer Lea moins que Rachel à cauſe de ſa ſterilité?* On diroit à l'entendre que Lea eſtoit la ſterile, car c'eſt la ſterilité qui fait eſtimer moins une femme, & l'eſtime eſt augmentée par la fecondité. Et neantmoins c'eſt Rachel qui eſtoit ſterile, non pas cette Lea qui eſtoit moins eſtimée.

Reſte Deut. 21. 15. &c, ou de deux femmes d'un meſme mari *l'une eſt aimée, & l'autre*

tre haïe; l'Auteur veut qu'on traduise *l'autre moins cherie.* Cela n'est pas complet, car s'il n'y va que du plus & du moins, l'une & autre est aimée dans la verité, ainsi l'on ne peut en designer une en disant qu'elle *est aimée*, puis qu'elles le sont toutes deux; Il à voulu farder ce defaut en changeantde de mot, *aimée, moins cherie*, mais comme on sçait qu'*aimée* & *cherie* c'est mesme chose, on n'a qu'a voir ce que cela feroit en remettant le mesme terme, *dont l'une seroit aimée, a l'autre moins aimée*, on verra à descouvert l'absurdité du discours, comme je la viens de monstrer; pour la pallier il restoit que l'Auteur dist que le mot de l'Original qu'on traduit *aimer* signifie aussi *aimer d'avantage*, afin de se donner du jeu pour traduire, *l'une est plus aimée, & l'autre l'est moins:* Mais il n'a pas encore osé d'entreprendre. Pour la chose mesme, le discours fait entendre que cette femme soit non seulement *moins cherie*, mais vrayement *haïe*; on le juge par l'effet qui procede de cette disposition d'esprit, car c'est dégrader du droit d'aisnesse le fils de cette femme. S'il s'agissoit de choisir entre deux enfants qui n'auroient encore auncun droit ni l'un ni l'autre pour en faire un l'aisné, il est vrai que la seule difference du degré d'amour pour leurs meres feroit determiner le choix en faveur du fils de la plus aimée, quoi qu'on ne haïst pas l'autre femme: Mais le droit estant à quis à l'un par l'ordre de nature & par la

loy de Dieu, que l'on le dépouille, que l'on cherche pour cela des fraudes, car il en falloit, que l'on oublie la tendresse naturelle jusqu'à faire une grande injustice à un fils, a cause de la disposition où l'on est pour sa mere, il faut que cette disposition soit une haine proprement dite, & tres effective. Que si l'on m'objecte que s'il la haïssoit en effet, il la repudieroit, on doit apprendre que quelques femmes ne pouvoient estre repudiées, par Deuter. 22. 19. & 29. Outre qu'il pouvoit y avoir des interests temporels pour ne la pas repudier. Cela estant clair, c'est s'aveugler que de preferer Heinsius à cette Version. Et pour finir sur cet article, on voit que le pretendu Traducteur auroit bien de la peine à fournir un exemple où *hair* se prist pour *aimer moins*, *ou soigner moins:* Et qu'ainsi il n'a pas encore sceu prouver que Rom. 9. 13. on doive mettre ces termes, *j'ai moins aimé Esaü*, en rayant celui de *haï*, à quoi il visoit.

L'on voit encore la Providence presider efficacement sur les pechez des Creatures 1 Rois. 22. 23. & encore à l'occasion de ce passage, l'on voit nostre injuste Critique accuser les Versions de faire dire à Dieu, ce qu'il dit en effet dans le texte Original. C'est Dieu, sans y mesler nulle Version, qui affirme & que l'Eternel *a dit à l'esprit de mensonge sors & fais ainsi, & qu'il a mis un esprit menteur dans la bouche de tous les Prophetes d'Achab*. Il combat cela

par

par raisonnements, dans son Chap. 14. arts 17. mais il n'y en peut avoir de recevable contre un fait dont les yeux de touts les Lecteurs deposent. Il oppose des Passages: Mais ils doivent necessairement estre d'accord puis qu'ils sont les paroles d'un mesme Dieu. Il ne faut point que je m'arreste ici à resoudre ses difficultez; car il n'y à rien outre ces objections triviales des Arminiens, qui ont esté cent fois refutées. Nostre affaire presente c'est de faire voir comment il tord inutilement son esprit pour tordre l'Escriture, ansi d'evacuer son sens & d'y en introduire un autre. Son dessein est qu'au lieu de celui que j'ai representé, l'on suppose cette traduction qu'il met à la fin de l'article, *vous sortirez & vous ferez cela*, comme si c'estoient des futurs, au lieu que ce sont des imperatifs. Et en suite: *Dieu à permis à un esprit menteur*, comme si le verbe Ebreu qui nous semble marquer qu'il *l'a mis dans* la bouche des Prophetes d'Achab, marquoit seulement qu'il leur à *permis* d'y entrer. Pour sa premiere pretension, que ces imperatifs ne se prennent que pour des futurs, & ne signifient rien de plus que permettre, il s'est proposé de monstrer *que l'Imperatif ne designe souvent qu'une simple permission.* Mais il à si fort voulu abuser de la negligence de la plus part des Lecteurs, qu'il a entassé quantité de passages pour l'apparence, sans en alleguer un seul que soit à propos. Car les premiers, qui sont

le plus grand nombre, ne sont nullement des permissions, & les derniers qui ne sont que trois, ne sont pas conformes à celui-ci. Il ne ne les à pas transscrits, je ne sçai si c'est pour cacher son jeu, ou pour eviter la longueur; c'est pour cette derniere raison que je me dispenserai aussi de les copier, mais je prie le Lecteur de les regarder, & d'y appliquer ces remarques. Deuter. 32. 50. Est ce que Dieu *permet* à Moyse de mourir? non, c'est qu'il le lui ordonne. 2 Sam. 6. 16. *Maudi David*, il y à là plus qu'une *permission*, car on y voit de plus, le decret, la condannation à souffrir ce mal, l'envoy de la punition. Pseaume 4. 5. ce n'est pas une *permission* de la colere, non plus qu'une defense, elle est supposée comme passion naturelle: mais on joint les deux imperatifs dans un seul commandement, pour commander de se garder du peché quand on se met en colere, comme s'il disoit, *en vous courrouçant ne péchez point.* De quoi je reparlerai encore dans la II. Partie en son ordre sur chap. 14. a. 18. Prov. 3. 4. *Que verité ne t'abandonne, & trouve grace envers Dieu*, &c. une *permission* n'est pas à propos là, mais il lie ces choses comme des devoirs qui servent de condition pour obtenir les biens qu'il promet; c'est donc un sens meslé de promesse, & de prediction, pour asseurer que ces biens ne manqueront pas d'arriver à ceux qui feront ces devoirs: & ayant mis les devoirs à l'imperatif comme cela est

pas

naturel, il continue à exprimer ſous la meſme forme les biens promis, ce qui à beaucoup de grace & de force dans l'exhortation, comme quand on dit, comba bien, remporte le prix; qui eſt, à mon avis, le ſens de St. Paul 1. Tim. 6. 12. *Comba le bon combat de la foy, ſaiſis la vie eternelle.* Au reſte cet exemple fait voir, que ces Phraſes ne ſont pas des *permiſſions.* On ne veut pas dire qu'on permette de combattre, qu'on permette de remporter le prix, mais on exhorte à l'un, on fait eſperer l'autre. Eſaie 6. 10. comment y placer une *permiſſion?* Car ce n'eſt pas que Dieu permette au Prophete d'engraiſſer le cœur des Juifs, ou que le Prophete permette au Juifs d'avoir le cœur engraiſſé: Mais Dieu commande au Prophete de leur predire qu'ils l'auront, comme ailleurs l'action que le Prophete predit lui eſt attribuée, planter, deſtruire, &c. ainſi que l'Auteur du Projet le remarque lui meſme, en quelques endroits. Eſaïe 54. 14. C'eſt une maniere de promeſſe, & non une *permiſſion*; eſtre loin d'oppreſſion, eſt ce une choſe dont Dieu parle à ſon Egliſe comme en la lui permettant? n'eſt ce pas pluſtoſt en la lui promettant, s'il s'agit d'oppreſſion paſſive, ou en la lui defendant, s'il s'agit d'oppreſſion active? Gal. 4. 27. l'Auteur entend-il que St. Paul accorde aux Galates la permiſſion de *ne donner point lieu au Diable*? N'eſt ce pas plutoſt une exhortation à ne pas faire cela? On peut auſſi entendre que

& cela ne dit pas une *permission* seulement. Au reste nostre Censeur avec son *permettre* dicte ce discours, *Dieu a permis l'Esprit menteur dans leur bouche ;* car il n'y a pas plus de paroles que cela dans le texte, ensorte qu'en expliquant *Nathan*, par ce mot, *a permis*, le texte se reduit a ce discours, visiblement absurde. Pour en eviter l'absurdité le Critique supplée le verbe *entrer*, tournant, *a permis à un esprit menteur d'entrer.* Mais c'est bien des licences dans si peu d'espace; l'une de substituer *permettre*, au lieu de *donner ;* l'autre, de fourrer le mot d'entrer. Cela ne s'appelle pas rendre un passage, mais le refondre. Quant au reste, pour ce qui est de disculper Achab, l'Auteur ne le veut pas, ni nous aussi. Mais quoi qu'il prenne une autre voye que nous, en reduisant tout ce que Dieu fait a une simple permission, il ne rend pas Achab moins excusable que nous; car si Achab est excusable, ce doit estre par la force de l'objet de seduction, auquel un esprit humain ne pourroit s'empescher de succomber. Or l'objet est toûjours le mesme pour Achab, soit qu'il luy soit presenté par une simple permission de Dieu accordée à Satan, soit que Dieu y ait déployé une operation plus efficace. Ce qui rend Achab inexcusable se doit tirer de que ce Roy par son vice seulement s'est rendu avide de Propheties flatteuses, & estrangement credule pour elles, & que par la il s'est aussi

aussi rendu digne que Dieu luy en envoye qui le trompent & le precipitent dans la ruine.

Le chap. 63. d'Esaïe vers. 17. marque encore la mesme efficace de la Providence de Dieu sur les pechez des creatures. Aussi l'Auteur du Projet ne manque pas, dans l'esprit où il est, de continuer ses invectives contre les Versions, dans l'article 20. de son 14. chapitre. Il les accuse de *faire faire un reproche injuste à Dieu par les Israëlites*, il lui *semble qu'il faudroit corriger ce reproche*, parce qu'à ses yeux *cela semble disculper ces rebelles*, & mesme d'autant plus mal à propos, que *ces rebelles ne cherchoient pas à s'excuser*, *mais reconnoissoient leur faute*, *& que Dieu les avoit chastiez avec justice.* Il importe peu si ces rebelles cherchoient à s'excuser ou non, à l'égard de nos Versions qui n'ont eu aucun dessein de les disculper. Aussi l'efficace que Dieu déploye sur nos pechez ne nous disculpe point, comme nos Docteurs l'ont assez monstré dans les Controverses Papistiques & Arminiennes, sans que je le face dans un Escrit comme celui-ci. L'Auteur voudroit que *les verbes de l'original*, *qui sont dans la conjugaison hiphil*, *fussent pris comme designants une simple permission.* Mais ayant veu que ce que Dieu fait en cela est plus que la simple permission, nous devons craindre que l'on n'ôtast quelque chose du sens de l'Ecriture en inserant la mot de *permettre.*

Ce qu'il entremesle ici de *la conjugaison hi-*

phil

phil se rapporte à ce qu'il en à dit dans le 14. Article de ce Chapitre 14. & paroist avec un air de certitude, comme s'il avoit déja prouvé sa pretension, dans ce lieu là : Mais il n'est rien moins que cela, comme je l'ai monstré en le refutant. D'ailleurs quand il l'auroit prouvée, ce ne pourroit estre qu'imparfaitemant, & pour quelques passages particuliers, d'où l'on ne pourroit rien conclure pour les autres. Car à parler generalement il est constant que la *coujugaison hiphil* signifie que l'on fait faire une chose à quelqu'un en telle sorte que l'on déploye pour cet effet quelque action réelle, soit action physique ou morale, mediate ou immediate, ce qui renferme plus qu'une simple permission. Et pour quatre exemples où l'on pretend que l'hiphil ne signifie que *permettre*, on en trouvera des milliers d'incontestables, où il signifie réellement faire que l'on face une chose. C'est donc le genie de la Langue, & par consequent les Ebreux trouvants des verbes à l'hiphil, n'ont peu qu'ils ne portassent là leur pensée, Dieu le sçavoit, & il à cependant preferé ces façons de parler. Elles sont egalement capables de donner les idées que l'Auteur condanne, soit dans la langue Ebraïque, soit dans la Françoise. Et c'est un contretemps de se plaindre des Versions là dessus, le mal estoit déja dans l'Original, si c'en est un, mais on ne le peut taxer d'aucun mal sans blaspheme. Il faut donc que nous

lais-

laiſſions le texte comme Dieu l'a fait eſcrire, & que nous prenions ſoin de l'éclaircir par des commentaires, autant qu'il ſera beſoin. J'avouë par cette raiſon que noſtre Verſion doit eſtre corrigée, non pas comme le Pretendu Traducteur l'ordonne, mais ſeulement en remettant les verbes au futur, parce qu'ils y ſont dans l'Original. Ainſi c'eſt une deprecation, *pourquoi nous feras tu, ou, nous ferois tu fourvoyer*, &c. *eſtrangerois tu noſtre cœur*, &c. le ſens eſt de prier Dieu qu'il ne nous face pas cela. Je confeſſe auſſi que le mot *kaſçhach* que nos Interpretes ont rendu, *eſtrangerois tu*, ſe peut difficilement reduire à une ſignification aſſeurée, ne paroiſſant que dans un autre exemple, où l'on à de la peine à determiner s'il veut dire, *eſtrangerois tu*, ou bien, *endurcirois tu*. Je peſe les raiſons de l'une & de l'autre expoſition dans mes Commentaires de la Langue Ebraïque. Mais ce n'eſt pas ce qui fait nos Controverſes.

L'Auteur du Projet avoit marqué par chiffres le paſſage d'Eſaïe 6. 10. dans l'article 17. du chap. 14. le mettant en paſſant & pour faire nombre entre ceux qu'il croit ne marquer qu'une ſimple *permiſſion*. Mais dans l'article 30. il entreprend plus ouvertement d'en bannir l'efficace de la Providence ſur les pechez. A l'occaſion de ce paſſage, qui eſt cité Matth. 13. 15. & Jean. 12. 40. Act. 28. 27. & Rom. 11.

11. 8. il veut paroiſtre zelé pour faire l'apologie de Dieu, pendant qu'il à l'impieté de le dementir & de le corriger. C'eſt en cela qu'il y en à, *de l'impieté*, non pas à dire que Jeſus Chriſt ait quelques-*fois eu deſſein d'obſcurcir ſon diſcours*. Il l'a obſcurci à deſſein Matth 15. devant les Phariſiens ſuperbes. Eſtant Dieu, il connoiſſoit dans le fond du-cœur ceux qui eſtoient dignes de cette punition; & il la leur infligeoit. C'eſt aux hommes pieux de n'interpoſer point leur jugement, comme fait ce Critique, ſur les droits divins de Jeſus Chriſt, mais de s'en rapporter à ſa parole. L'on veut cacher cet attentat en brouïllant la ſignification des mots de ſes Evangeliſtes:. de noſtre coſté donc eſtudions nous à les entendre diſtinctement, en diſſipant ſes déguiſements. I. Il dit que là particule qu'on a traduite *de peur que*, ſignifie auſſi *certainement*, & *ſans doute*, & que *touts les Interpretes en demeurent d'accord*. Cela eſt faux, car ces particules ſont *μήποτε* en Grec, & *pen* en Ebreu, leſquel les on ne prend jamais ainſi. II. Il ſe fie ſi peu luy meſme ſur cette Interpretaion de *μήποτε*, qu'il ne la ſuit pas ſur Marc. 4. 12. car il l'explique *de peur* en la traduiſant *de peur de ſe convertir*. III. La force de cette particule l'à tellement embaraſſé dans le deſſein qu'il avoit d'eluder ces paſſages, qu'il s'eſt veu contraint de chercher un autre detour, c'eſt qu'il donne à la fin de l'article, une traduction qui ne ſe rapporte à aucun

cun des endroits dont il eſt queſtion, & qui confond le paſſage d'Eſaïe, celui de St. Matth. celui de St. Marc. & celui de St. Jean, en ſorte qu'on ne la peut employer dans la Verſion ſur aucun de ces Auteurs ſacrez. IV. Il veut par la ſe preparer une occaſion de faire paroiſtre que c'eſt le peuple qui de *peur de ſe convertir* endurcit ſon cœur; & de cacher que Dieu l'endurcit. V. Mais au contraire, les termes d'Eſaïe enſeignent que Dieu l'endurcit, entant que Dieu y donne ce commandement à ſon Ambaſſadeur qui le repreſentoit, *engraiſſe le cœur de ce peuple ici, & appeſanti ſes oreilles, & bouche ſes yeux.* VI. St. Jean tourne cela, il à *aveuglé leurs yeux, & endurci leurs cœurs,* où le verbe mis au ſingulier, & le pronom *leurs* au plurier, monſtrent qu'autre eſt celui qui endurcit, & autres ceux dont le cœur eſt endurci, autre di-je l'agent, & autres les patients; ſi bien que l'on ne peut dire que le ſens ſoit ici que le peuple endurciſſe ſon cœur lui meſme comme veut noſtre Auteur, parceque de cette maniere ceux qui endurciſſent, & ceux qui ſont endurcis ſeroient les meſmes, les agents & les patients ſeroient les meſmes, contre le texte qui les diſtingue expreſſement. VII. Cela meſme convainc la fauſſeté de ce qu'il dit que *l'Original ſe ſert d'une façon de parler imperſonelle*: car les termes d'Eſaïe ſont à l'imperatif, *haſchmen hachbed haſchangh*, & l'imperatif ne reçoit point la ſignification im-

personelle, puis qu'il s'addresse tousjours formellement à une certaine persone, comme ici, il s'addresse à Esaïe. VIII. L'Auteur ne se met pas en peine de satisfaire à Rom. 11. 8. Toutesfois ce passage refuse le sens impersonel, & attribue à un autre qu'au peuple cette action de l'endurcir qui est marquée dans Esaïe, car il exprime ainsi la chose, *il leur à donné un esprit de stupidité, des yeux pour ne point voir, & des oreilles pour ne point ouïr.* Où l'on ne peut entendre que ce soit le peuple, qui se soit donné des yeux & des oreilles, ni qu'ils leur ayent esté donnez par quelqu'autre agent entendu confusement, & generalement, selon le sens impersonel: mais Dieu est necessairement entendu comme l'agent dans ce verbe *il leur à donné.* IX. Pour dire encore un mot sur les particules μήποτε & *pen*, l'Auteur n'a point prouvé qu'elles signifient *certainement* & *sans doute*, & il ne le peut, si bien que son affirmation toute hardie qu'elle est, n'est d'aucune valeur, & ainsi nous leur devons conserver leur signification naturelle, qui est, *de peur que.* Sur ce pied donc, je raisonne ainsi. Le dessein qui est designé par ce mot *de peur que* se rapporte à quelque agent lequel face son action *de peur que* ce qu'on marque apres, n'arrive, & cette action là se doit trouver dans le texte, afin que ce dessein là ait sa relation à elle: Or ici cette action n'est pas celle du peuple s'endurcissant lui mesme, car le

tex-

texte ne disant pas qu'il s'endurcit lui mesme, cette action ne s'y trouve donc point. Cette action n'est pas non plus de *declarer* cette maladie, car cette declaration ne se fait pas *de peur que* le peuple ne se convertisse. Reste donc l'action de Dieu à la quelle on puisse rapporce terme, *de peur que*. X. Nostre Auteur veut tourner ce mot *Engraissez*, par, *declarez qu'il est engraissé*, & traduit ainsi, *Engraissez le cœur de ce peuple*; *declarez à ce peuple que son cœur s'est engraissé*. Sur quoi je remarque, 1. qu'il paroist déja par une des propositions de mon dernier raisonnement, que ce sens est refuté par la particule *de peur que*. 2. Quand on auroit droit de reduire cela au sens de *declarer*, cependant on n'en auroit pas d'inserer le pronom *se*, en disant, *son cœur s'est engraissé*, car il est de trop grande importance pour le sens, insinuant que l'on parle de l'engraissement du cœur comme fait par le cœur mesme, & ce n'est pas ce que dit le texte. 3. C'est aussi une licence qui change le tour du texte, de dire *declarez à ce peuple*, car supposé le sens de *declarer*, tousjours le texte donneroit simplement occasion de dire, *declarez que le cœur de ce peuple* &c. 4. Il taxe de peu d'exactitude la traduction *engraissez*, & affirme doctoralement *que cette façon de parler Ebraïque signifie seulement*, *declarez* &c. Il en prend à tesmoin touts ceux, qui entendent l'Ebreu. Mais c'est signe qu'il n'est pas de leur nombre: car

 ils

ils avouëront touts que l'Ebreu n'a rien de different des autres Langues à cet égard; en toute langue, *engraisser* signifie seulement engraisser: & s'il seprend pour declarer qu'une chose est engraissée, ce n'est pas en vertu de sa signification, mais par une figure, qui ne se rapporte pas à la grammaire, mais à la rhetorique, & ainsi peut avoir lieu également en toutes les langues. Il faut seulement prendre garde à n'introduire pas cette figure sans raison dans le discours qu'on interprete. Et nostre Auteur fait ici cette faute, puis qu'il ne peut rendre de raison de son fait, sinon son seul préjugé: & qu'au contraire j'ai tantost prouvé que le sens de declaration ne convient pas ici. Il veut voiler son manquement de raison par une nue de passages qu'il quote sur ce sujet. Mais c'est une fausse bravade: ils ne sont point de la nature de ceux où l'on met en question si *faire* une action signifie la *declarer*. Aussi l'Auteur les allegue presques touts pour un sujet tout different dans les art. 17. & 18. dont j'ai fait l'examen cy dessus dist. 98. à sçavoir pour prouver que *faire* une action signifie la *permettre*. Et il est à remarquer que là il reduisoit ce passage d'Esaïe 6. 10. au sens de *permission*, tant il est vrai qu'il ne sçait de quel costé se tourner pour tordre l'Escriture, & eviter les lumieres qu'elle répand pour la verité qui confond ses erreurs, XI. L'enchaisneure des matieres à fait que la particule

ἵνα est demeurée à examiner pour la fin. J'avouë qu'elle peut avoir le sens que nous exprimons *en sorte que:* mais je ne sçache point qu'elle se trouve dans la signification de *parce que;* aussi l'Auteur ne le prouve point, il se contente de l'appuyer d'une affirmation solennelle. Et il est bon de remarquer le peu de discernement qu'il tesmoigne en cet endroit là, en parlant ainsi de ἵνα, *la premiere signifie souvent parce que, ou en sorte:* comme si ces deux explications revenoient l'une à l'autre; au lieu qu'elles sont contraires, par exemple, dans ces deux propositions, Dieu m'a aimé parce que je l'aime, & Dieu m'a aimé en sorte que je l'aime; dans la premiere, nostre amour envers Dieu est posé comme une cause du sien envers nous, ce qui la rend fausse, & *parce que* dit cela; dans l'autre qui est veritable nostre amour est un effet de ce que Dieu nous à aimez, & *en sorte que* l'exprime ainsi. Mais au fonds, on sçait que la propre signification de ἵνα c'est *afin que.* Il n'est donc pas juste de s'en departir sans en avoir une bonne raison. Or il n'y en à aucune ici, mais au contraire. Lisez le texte, c'est Marc. 4. 12. Cet ἵνα suit la declaration du choix que Christ fait d'une certaine maniere d'enseigner, à sçavoir par des paroles, & du discernement qu'il fait aussi des gens envers qui il les employe; sur quoi la suite du discours marque qu'on dit la raison de ce choix & de cette conduite de Jesus Christ. Ce qui convient donc

là, c'est, *afin que*, il a fait ce choix & cette action *afin qu'en voyant* &c. L'on feroit donc un contretemps de traduire ἵνα en ce lieu, *parce que;* il n'y convient pas, ἵνα ne peut s'expliquer là autrement que, *afin que.* Le passage est si considerable qu'il meritoit d'estre éclairci avec estenduë.

Nostre Auteur ne se lasse point. Il s'avise de reboüillir dans l'art. 31. bien des choses qu'il avoit déja debitées avec beaucoup de paroles. Dans cette veuë, il dresse deux Regles d'Interpreter, dont *la* I. *est que les verbes actifs ne designent pas tousjours l'action & l'operation de celui à qui cette action est attribuée, mais une simple declaration, que l'on à fait cette action, ou qu'elle sera faite par ceux qui en sont capables.* Il vient donc avec cette regle à nostre passage pour la luy appliquer: *De sorte*, dit il, *que lors-que Dieu disoit à Isaïe, Allez, engraissez le cœur de ce peuple, rendez ses oreilles pesantes, & aveuglez le, ces actions n'estant pas en son pouvoir, cet ordre signifioit simplement, Declarez à ce peuple que son cœur est engraissé, qu'il à les oreilles bouchées, & les yeux fermez.* Quelques remarques feront voir que l'on nous donne ici pour une bonne regle beaucoup d'irregularité. 1. Il met dans sa regle que ces verbes designent entre autres, une declaration *que l'on a fait cette action*, à quoi respond ce qu'en l'appliquant à Esaïe 6. 10. il lui fait signifier, *declarez* que son cœur *est* engraissé, *qu'il*

à

à les oreilles bouchées &c. Il l'explique donc d'une declaration de ce *qui est* au temps present, de ce *qu'on a fait* en telle sorte qu'il existe presentement, c'est à dire, lors que la declaration s'en fait. Et cependant cela ne s'accorde pas avec l'exemple de Jerem. 1. 10. dont il la veut appuyer, car celui ci regardoit les destructions qui se feroient à l'avenir. 2 Il s'appuye aussi de Lev. 13. 13. Il est d'un autre genre; parce que ce n'est pas le discours d'un Prophete. Toutesfois puis qu'on le produit, nous l'examinerons, & mesme avec avantage. Car il y a plus que la simple declaration de l'estat present du lepreux, aussi bien qu'au v. 3. 6. 8. & 59. car c'estoit un acte de la charge de sacrificateur, par lequel il mettoit actuellement ces hommes au rang des persones ou souïllées ou nettes, de la souïllure ou de la netteté Ceremonielle, en sorte qu'en consequence de cet acte l'homme pechoit ou ne pechoit pas, souïlloit ou ne souïlloit pas. Ces effets ne procederoient pas d'une simple declaration, car tout homme auroit peû en faire une, mais elle n'auroit produit aucun effet legal. Ce que le sacrificateur faisoit au delà, c'est qu'il appliquoit efficacement à cet homme en particulier, la loi generale touchant la lepre, & par là changeoit sa condition, quant au droit & au fait. 3. Quand il est dit que les Prophetes font les choses qu'ils declarent, non seulement ce sont

des choses à venir, selon ma premiere remarque, mais ce sont des choses que Dieu execute. Jeremie devoit declarer que les peuples seroint arrachez destruits dissipez, & Dieu s'attribue ces executions Jerem. 18. 7. Et pour ajouster quelques autres exemples; Gen. 27. 37. Isaac dit à Esaü qu'il à mis Jacob au dessus de lui, Jacob l'avoit fait en Prophetisant, & Dieu vouloit le faire reellement, Jerem. 15. 1 *jette les arriere de ma face*, le Prophete les rejette en parlant, & Dieu les rejette en effet comme le v. 2. le monstre, Ezech. 13. 19. les mauvais Prophetes sont taxez de ce qu'ils *faisoient mourir les ames qui ne devoient pas mourir, & faisoient vivre les ames qui ne devoient pas vivre:* Leurs declarations estoient contraires à ce qui devoit estre fait: parce qu'ils les faisoient *en mentant au peuple de* Dieu. Si elles eussent exprimé la verité, alors ils auroient fait mourir ceux qui devoient mourir, & vivre, ceux qui devoient vivre, eux en le declarant, mais Dieu en l'executanr. Exode 8. 5. Moyse fait venir des grenouilles en Prophetisant leur venue, & Dieu en les amenant. Dans ce passage mesme du Lev. 13. 13. la declaration du sacrificateur est accompagnée d'un acte de Dieu qui repute l'homme souillé ou net comme souverain Juge. De touts ces exemples on à droit d'inferer qu'en Esaïe 6. 10. ce que le Prophete declare de la stupidité de l'aveuglement & de la surdité des Juifs, de-

devoit eſtre accompli dans les temps futurs, & que Dieu opereroit efficacement dans ſon execution. 4. Il y à des preuves formelles que ce paſſage d'Eſaïe predit une choſe à venir, & meſme qu'elle ſe devoit accomplir apres la venue de Jeſus Chriſt. Cette viſion de l'Eternel v. 1. eſt une viſion de Jeſus Chriſt, comme Mr. de la Place l'a prouvé contre Socin. (2.) au v. 11. *juſques à quand? juſques a ce que*, marquent qu'Eſaïe interrogeant & Dieu reſpondant entendent que la choſe eſt à venir. (3.) Jeſus Chriſt Matth. 13. 14. applique cela à ſon temps, & l'appelle *Prophetie*. (4.) Jean. 12. 41. l'applique auſſi au ſiecle d'alors, & le v. 43. deſigne Jeſus Chriſt. (5.) St. Paul, Act. 28. 26. & Rom. 11. 8. l'explique des Juifs de ſon temps. 5. il ne faut pas oublier qu'il paroiſt dans noſtre pretendu Traducteur une inconſtance, d'où, quand il n'y auroit aute choſe, nous pourrions ſoupçonner qu'il n'entend pas lui meſme ce paſſage, pendant qu'il blaſme les Verſions des autres. Dans ſon Article 17. il lui faiſoit ſignifier une *ſimple permiſſion:* Mais maintenant dans l'art. 30. il le prend pour une *ſimple declaration:* Or *permiſſion* & *declaration* ſont des choſes differentes, vous pouvez *declarer* une choſe que vous ne voudriez pas *permettre*, & permetrre une choſe que vous ne declarez pas. Il eſt vrai qu'il à bien fait d'abandonner ſa premiere penſée, car elle eſt fauſſe, comme

Mais la secon-
comme je viens
il recon-
des
aux titres,
Puis que je
de la qua-
el-
L'Au-
Les
paration,
amie-
mêmes.
exemples qui
grand nombre;
Il
cha-
25.
de la Pro-
&
de Dieu
sur

ſur les pechez eſt celle qui ſe peut bien appeller Negative, parce qu'elle conſiſte en ce que Dieu s'abſtient de departir la grace à quelques hommes. Noſtre Auteur fait la guerre à cette Providence. Dans l'article 40. de ce chapitre 14. Il combat tout enſemble ce qui nous eſt enſeigné de l'Impuiſſance morale. Et comme il faudra repouſſer à leur tour ſes entrepriſes contre ce deuxiême point, nous laiſſerons une partie de cet article, & nous contenterons de refuter ce qui eſt oppoſé à la Providence Negative. Ici donc l'Auteur declame encore en faveur du Pelagianiſme contre la doctrine de la Parole de Dieu. Comme ſa cauſe eſt celle des Adverſaires de St. Paul, & que la noſtre eſt celle de l'Apoſtre, nous repliquerons ſeulement avec ce fidele avocat de l'Orthodoxie, *ô homme qui es-tu qui conteſtes contre Dieu?* Sa malignité eſt ſi outrée, qu'a l'invective elle ajoûte l'impoſture, quand il nous accuſe de *faire blaſphemer contre Dieu comme contre un Tyran qui exigeroit de ſes ſujets qu'ils compriſſent toutes ſes volontez ſans qu'il leur en déclaraſt rien:* car ces dernieres paroles *ſans qu'il leur en déclaraſt rien*, ſont directement contraires à ce que nous diſons, & nous reconnoiſſons les declarations que Dieu à faites de ſa volonté à touts les hommes, nous les liſons, nous les préchons, nous les inculquons: C'eſt pourtant dans ce déni de declaration de ſa volonté, que conſiſteroit l'idée d'un *Tyran* dont on re-

reveſtiroit Dieu ; Elle eſt donc de l'Auteur du Projet, & non pas de nous. C'eſt la meſme paſſion furieuſe de nous noircir qui lui fait dire pour achever le portrait d'un Tyran, que ſelon nous Dieu *oſte touts les moyens d'avoir la moindre connoiſſance de* ſes volontez, à ces hommes *qu'il punit de ne les avoir pas executées.* La *moindre* connoiſſance ! Où eſt ſa pudeur ! Eſt-ce que dans la cabale où l'Auteur eſt enroolé, ce n'eſt pas un deshonneur de mentir, pourveu que l'on nous calomnie? Mais c'eſt aſſez parlé pour nous, defendons la parole de Dieu dans le paſſage attaquéen cet éndroit, qui eſt Deut. 29. 4. *l'Eternel ne vous à point donné cœur pour entendre, ni yeux pour voir, ni oreilles ouïr, juſqu'a ce jourd'huy.* Il faut rapporter le commencement du Verſet en Ebreu, parce que noſtre pretendu Traducteur y cherche un moyen de tordre le ſens, *velo nathan Jehovah lachem ladaath*, c'eſt ce que nous diſons mot à mot. Mais l'Auteur pour faire ſon coup, abuſe premierement le Lecteur en lui inſinuant que le but de Dieu eſtoit de *leur dire cela pour juſtifier ſa conduite, & pour les convaincre de leur meſchanceté*: L'on avouë bien que Dieu ne peut avoir dit une choſe contraire à ſon but. Mais l'on ſait auſſi que c'eſt une ruſe ſophiſtique de ſuppoſer un faux but pour détourner ce que quelqu'un dit, de ſon veritable ſens, à un auquel il ne penſe pas. C'eſt ce que pratique ici l'Auteur. Moyſe qui parle preſentement aux

aux Israëlites, rempli de douleur de ce qu'ils ne sont pas encore convertis à Dieu d'un cœur sincere, a pour but de leur témoigner charitablement cette douleur. C'est encore son but de faire cette complainte extremement touchante, comme elle l'est. C'est aussi son but de les emouvoir par elle, & d'attendrir leur cœur, car elle y est aussi propre qu'aucun discours le puisse estre. Nous establissons en cela son but, parce que tout cela paroist. Mais que Dieu ait eu pour but dans ce moment *de justifier sa conduite*, & *de convaincre* les Juifs *de leur meschanceté*, il n'en paroist rien : ainsi l'on ne peut ni bastir ni destruire quoi que ce soit en ce lieu, par la consideration de ce but. En second lieu il fait le sincere en reconnoissant qu'*effectivement les deux premiers mots de l'Original expriment quelques fois la negative de ce qui est en question*. Mais la sincerité manque dans cette façon de parler *quelques fois*; c'est que l'on veut cacher l'infinie difference qui est entre l'usage de *velo* pris pour la negative, ou pris pour une interrogation. En troisiême lieu le chemin estant applani, il vient à proposer *d'entendre velo interrogativement*, & il nous asseure qu'elle s'entend de cette maniere *en plusieurs autres lieux*. Mais il à oublié de nous dire quels lieux ce sont. S'il les avoit indiquez nous les comparerions avec celui du Deut. 29. 4. dont il s'agit, pour voir s'ils feroient de mesme nature, ou pour en remarquer la dispa-

disparité. Qu'il nous en monstre un seul, où, entre des sentences liées qui sont toutes categoriques, *velo* face le commencement d'une interrogation sans le secours d'aucune autre particule. Il est fort vrai-semblable qu'il n'en avoit aucun en main, ni par sa propre recherche, ni par la voye d'emprunt qui lui est la plus ordinaire. Car il fait trop paroistre de liberalité en citations dans les lieux où il en trouve à faire, pour avoir manqué à nous citer quelque exemple s'il en eust eu seulement un tant soit peu apparent.

SECTION VI.

De la Providence dans le mal Physique.

JE retourne vers le Chapitre 12. parce que dans l'art. 28. il y à quelque chose contre la Providence de Dieu dans le mal. Voyons un peu ce que l'Auteur veut dire par une interpretation assez embarrassée de Nahum 1. 9. Il blasme toutes les Versions, comme la nostre, qui porte, *Que pourriez vous machiner contre l'Eternel? c'est lui qui reduit à neant.* Cela est pourtant conforme à l'Original, dont voici les termes, *mah techasschebhoun el Jehovah calah hou gnhoseh.* Quoi qu'il en soit, il prononce qu'il faut traduire, *que penseriez vous de Dieu, ou contre Dieu, l'anneantissement? La* de-

detresse ne se levera pas deux fois. Cette correction est pitoyable. Au lieu de *traduire les termes de l'Original*, comme l'Auteur s'en vante pour se distinguer, vous voyez qu'il en supprime deux, *hou gnhoseh*, car apres le mot *d'anneantissement*, il saute à la derniere partie du verset, & lui donne mesme sens que nous, sous d'autres paroles. Mais nostre version exprime fidelement ces deux mots là : Ainsi c'est elle qui *traduit les termes de l'Original*, non pas un pretendu traducteur qui le promet le plus quand il veut moins le faire. Ayant dérobé ces mots du texte, il ne laisse à ceux qui restent qu'un air défiguré & estranger. J'en fais juge quiconque entend passablement l'Ebreu. Ce mot *calàh* demeurant tout seul, & pris d'un ton d'interrogation, qui sonne une negation, pour response à une interrogation precedente, c'est de quoi on auroit de la peine à trouver des exemples. Mais je veux qu'il passe ainsi, à condition qu'on me dise ce que nous pourrons faire de bon de ces deux mots *hou gnhoseh* que l'Auteur n'a pas expliquez. Ils ne peuvent paroistre que fort déconcertez. Où estoit donc l'entendement de nostre Critique? il estoit tout occupé de cette raison c'est *que c'est Dieu qui demande aux Assyriens en ce lieu, s'ils pourroient s'imaginer de l'anneantir;* c'est par là qu'il prouve qu'on à tort de *faire dire au Prophete Nahum que c'est Dieu qui reduit à neant.* Je ne voi autre chose qui l'ait

l'ait disposé à mutiler l'Original, & à donner un si estrange tour aux restes qu'il nous en laisse, si non cette raison qu'il debite. Mais où l'a-t-il prise? Je ne le puis appercevoir.

D'un costé je ne trouve point que ni les Assyriens ni aucun peuple ou aucun homme ayent parlé *d'anneantir l'Eternel*; encore moins me paroist-il que Dieu ait pensé à faire une telle demande aux hommes : c'est une conception inoüie dans la Bible, & ceux qui la lisent ne peuvent qu'ils ne soient surpris de ce que l'on s'avise de faire violence a un texte pour l'y fourrer comme si elle y estoit necessaire.

De l'autre costé l'autre sens est fort a propos dans le discours de Nahum, que *c'est Dieu qui reduit à neant*. Ce n'est pas qu'il faille entendre un anneantissement Metaphysique par lequel la matiere mesme soit privée de son estre. Mais il s'agit d'anneantir, dans le sens qu'on l'entend communement, d'anneantir un estat & un Royaume, en le reduisant en cendre, en le consumant comme l'esteule séche, comme en parle le v. 10. en le rasant, comme ajoute le vers. 12. dont les deux parties sont paralleles a celles de nostre vers. 9. Et le reste de la Prophetie poursuit de mesme. Au reste je ne puis deviner quel est le but de l'Auteur pour s'efforcer tant a corriger ce passage. Car il n'y paroist rien qui semble appuyer

puyer la Providence efficace ſur le mal criminel, contre laquelle il eſt acharné jusqu'a l'aveuglement. Il ne s'agit ici que du mal Phyſique de deſtruction & de miſere. Eſt ce qu'il ne croit pas que la Providence agiſſe pour envoyer les miſeres à ceux ſur qui elles tombent? On peut juger que c'eſt ſa creance aprés avoir leu ce qu'il eſcrit à la fin de l'art. 25. de ſon chap. 14. que j'ai cy devant relevé, L. II. S. 3. que *Dieu a ſeulement laiſſé le gouvernement du Monde entre les mains de ceux qui ſont les ennemis de la religion de ſon fils, qui abuſent par une malice deliberée du pouvoir qui leur a eſté donné:* car, comme je l'ai monſtré, ce principe qu'à noſtre Auteur s'eſtend a toutes choſes en general, & ne ſe peut limiter aux perſecutions que ſouffrent les fideles, puis que Dieu prend plus d'intereſt en leurs affaires qu'en celles des autres hommes; d'où il s'enſuit qu'un homme qui nie la Providence continuelle agiſſante dans les maux qu'on fait aux fideles, comme cet Auteur la nie, ne peut qu'il ne la nie auſſi a plus forte raiſon dans les miſeres qui arrivent aux autres hommes, aux Aſſyriens, & a de ſemblables gens eſtrangers de ſon alliance. Cette doctrine de noſtre Correcteur eſt un motif pour alterer & tronquer comme il fait ſans nulle conſideration un texte comme celui de Nahum 1. 6. où Dieu eſt introduit *reduiſant a neant* les Aſſyriens.

Il est vrai que l'on ne peut gueres accorder cette opinion avec l'interpretation d'Amos 3. 9. qu'il donne dans son Chap. 14. art. 23. & que j'ay déja examinée, car en l'expliquant ainsi, *y auroit-il des maux dans la ville si Dieu ne les avoit faits*, il laisse paroistre Dieu comme agissant pour faire ces maux que la ville souffre. L'on pourroit dire qu'il y à de la contradiction. Mais comme il n'est pas à croire qu'un homme se contredise à luy mesme dans une matiere qu'il à meditée, je dirai plustost qu'il y a là dessous quelque secret. L'Auteur à esté ami intime d'un homme de reputation dont j'ai touché un mot Liv. 1. Sect. 3. qui disoit que Dieu ayant créé le Monde composé de choses inanimées ou brutes, & d'hommes doüez d'une ame & d'une volonté libre, & leur assignant leurs qualitez leurs mouvement leurs forces, leurs rangs, leurs correspondancés comme il luy pleut, les laissoit agir entre elles dans le cours des siecles, selon les diversitez que leurs rencontres differentes y pourroient apporter, sinon qu'il ajoutoit de temps en temps quelques enseignements & quelques miracles qui apportoint quelque nouveauté dans la conduite des creatures libres & autres, & que c'estoit ainsi qu'il falloit entendre l'Escriture qui lui rapporte les choses qui arrivent au Monde, à sçavoir comme à l'Auteur de cette structure, où il à mis les principes & les causes de touts les evenements. Apparement c'est en ce sens que l'Auteur

teur du Projet reconnoist que Dieu à fait les maux qui sont dans la ville, entant qu'il à fait les principes d'où ils viennent. Ainsi il ne combattra point dans son explication d'Amos 3.6. ce qu'il à dit ailleurs au préjudice de la Providence continuelle & efficace. L'on ne doit pas s'estonner que l'Auteur laisse quelque chose à deviner, ce n'est encore ici qu'un Projet; si sa version entiere paroissoit, l'on auroit la revelation de touts les mysteres, & l'on y verroit à descouvert comment l'Auteur est d'accord avec luy mesme dans ses erreurs. J'aimerois mieux qu'il fust bien d'accord avec l'Escriture Sainte.





LIVRE III.

Sur les defauts de l'homme

SECTION I.

Sur l'impuissance morale de l'homme.

L'Impuissance morale où nostre corruption nous reduit, est un des écueüils de l'Arminianisme, & l'Auteur du Projet fait paroistre que sa pretendue Traduction la déguisera dans les passages qui nous convainquent de ce dannable defaut. Dans son Chapitre 3. art. 9. il ramasse des passages qui imputent à touts les hommes une totale inutilité, qui les representent touts comme ne valant rien; recueüillant ceux qui sont dans St. Paul, Rom. 3.4.9.10. & 4.12. & 1. Cor. 2. 8. Il s'inscrit en faux contre ces passages tels qu'ils sont, en vertu de quelques autres qu'il allegue. Et pour conclusion, avec neuf ou dix *presques*, qu'il y mesle, il les rend de faux veritables. N'est-ce pas faire un bien à ces passages, & par mesme moyen à nous? J'avois tousjours ouï

ouï dire que *presques* empeche les hommes de mentir: Mais graces à cet Auteur, *presques* empeschera de mentir Dieu luy mesme: Pour pallier sa temerité, il met en usage son art de supposer un but de son invention à l'Escrivain sacré. *Dans tout le discours de l'Apostre*, dit il, *il paroist que son intention n'a pas esté de prononcer ces sentences absolument, mais seulement de nous apprendre que Dieu est tellement la verité essentielle, que presques touts les hommes ne sont que des trompeurs en comparaison de luy.* 1. Cette intention ne paroist nullement dans le discours de l'Apostre; & l'on n'en monstre ni n'en peut monstrer le moindre indice. 2. Cette intention imaginaire elle mesme est fort mal entendue, & ne peut estre conceuë par un homme sage comme l'Apostre, car examinez ce terme, est *tellement* &c. il suppose que de la grandeur de cette perfection en Dieu, il s'ensuit qu'elle en est moindre dans les hommes, & que de ce que cette perfection est essentielle à Dieu, il s'ensuit que moins d'hommes y participent: Comme si ce qui est en Dieu nous ostoit quelque chose, & comme si il ne nous communiquoit pas les perfections qui en luy sont essentielles. D'ailleurs la verité morale estant la vertu qui concerne l'usage des paroles, & qui fait qu'on dit les choses comme elles sont, qu'on forme ses promesses sur le dessein qu'on a de les accomplir, & qu'apres avoir promis on ne manque point

d'executer ; comment dire que l'Apostre compare ici les hommes avec Dieu, entant qu'il est la verité essentielle? pourquoi borner ce ci à la vertu qui concerne l'usage des paroles? Ne voit on pas que l'Apostre sans s'arrester là, regarde toutes les parties de la morale, & touts les vices des hommes contraires à toutes les autres vertus aussi bien qu'a celle là? Voila donc un but que l'on preste à l'Apostre, non seulement controuvé, mais mal controuvé, & il faudroit estre bien inconsideré pour regler sur ce but l'interpretation de son discours.

3. Le veritable but de l'Apostre dans ce raisonnement se doit apprendre de son propre discours, & est particulierement visible au Chap. 3. 25. c'est de prouver que touts les hommes sont dannez sans la grace de Dieu en Jesus Christ, qu'il à establi pour propitiatoire pa la foi en son sang. La condamnation que l'Apostre prononce par *ces sentences absolues* tirées de l'Escriture, est, non pas son but, mais un moyen pour parvenir à son but; il ne tend pas à nous convaincre de nos crimes, mais la conviction de nos crimes est une des veritez qui conduisent à reconnoistre que Jesus Christ est necessaire pour nostre salut, & que sans luy il n'y à point d'homme qui ne soit en estat de perir eternellement sans ressource. Maintenant donc ayant son but devant les yeux, jugeons par ce but s'il est à propos d'inserer le *presque* dont nostre Correcteur le veut aider. Nul-

le-

lement, mais au contraire, c'eſt ruiner ſon raiſonnement. Il veut conclure univerſellement que Jeſus Chriſt eſt l'unique moyen par lequel Dieu ſauve les hommes, voyez Rom. 1. 16. & 3. 25. 26. & 5. 18. Pour faire cette concluſion univerſelle, il faut qu'il eſtabliſſe auſſi univerſellement, que tous les hommes ſont perdus par leurs pechez ſans Jeſus Chriſt, c'eſt ce qu'il eſtablit auſſi Rom. 1. 18. & 3. 9. & 23. & 5. 12. 18. Mais ſi vous y mettez un *preſques*, vous rendrez ſa preuve ſeulement particuliere, & ainſi la concluſion qu'il en deduira ne pourra eſtre que particuliere, enſorte qu'il ne prouvera ſinon que Jeſus Chriſt eſt un ſauveur neceſſaire à quelques hommes qui ſeroient dannez ſans luy. Ce qui eſt bien éloigné de la Theſe de St. Paul.

4. La raiſon de l'Auteur du Projet tirée de ce qu'il y à quelques honneſtes gens, ne peut donc eſtre bonne, puis qu'elle combat St. Paul. Et j'ai de mon coſté une autre raiſon à luy oppoſer, c'eſt que Dieu qui parle dans ces paſſages ne voudroit pas faire les hommes pires qu'ils ne ſont; que puis qu'il les charge touts de tout ce mal, il faut qu'il leur appartienne. Et puis que nous oyons Dieu parler ainſi de nous, nous l'en devons croire; nous n'oſerions luy reſpondre, quoy que tu me noirciſſes, Seigneur, je me connois bien, je ſçai que je ne ſuis pas ſi meſchant que tu dis. Et outre que nous ne devons pas accuſer Dieu

de nous calomnier, outre aussi qu'il luy arrive si souvent d'extenuer nos defauts, par la charité dont il est pleiu, que nous ne devons pas le croire capable de les aggraver; outre cela, dije, il nous oblige fotmellement à l'en croire sans rien rabbattre, quand il nous declare que lui seul connoist le cœur de l'homme, ce cœur cauteleux & desesperément malin. 5. Pour resoudre directement l'objection de l'Auteur, je respons que ces passages parlent des hommes selon ce qu'est chacun d'eux par la corruption Originelle, & consideré precisement sans la grace. Et sous cette miserable idée ils viennent fort à propos dans le discours de l'Apostre, car il distingue la nature vicieuse & la grace, afin que dans l'opposition, la juste horreur que nous fera nostre nature, nous pousse vers la grace. 6. Si l'on prend garde à ce que nostre Auteur dit de David & de ses paroles au Pseaume 116. 11. on en sera scandalisé, il veut que David mesle avec ce qu'il dit par l'inspiration de Dieu, des choses que *la chaleur de la* colere luy fait dire. C'est avoir une idée bien foible de l'inspiration: C'est se preparer un pretexte pour prendre la licence de discerner dans les discours des hommes de Dieu les Periodes qu'ils ont escrites ou comme inspirez ou comme hommes qui *se laissent aller* où leurs passions les emporte. C'est consequemment se mettre sur le pied d'en recevoir ou d'en laisser telles parties

ties

ties que l'on voudra. Il est facile d'expliquer ce passage d'une maniere plus sainte. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici.

Nous examinons ceux où l'on veut cacher l'impuissance morale qui est commune naturellement a touts les hommes, & la corruption Originelle d'où elle procede. L'Auteur du Projet y veut employer un nouveau tour de souplesse different du precedent, dont il fait l'essai dans l'art. 10. du Chap. 3. sur ce passage de Gen. 6. 5. *l'Eternel voyant la malice des hommes [haadam] estre tres grande en la terre, & toute l'imagination des pensées de leur cœur [libbo] n'estre autre chose que mal en tout temps.* Afin de reduire cette regle generale au petit pied d'une declaration particuliere, & de se donner lieu d'en excepter quelques hommes, il tourne, *toutes les imaginations des pensées du cœur de ces hommes du commun n'estoient que mal en tout temps.* Il restreint le nom des *hommes* à ceux *du commun.* Et par mesme moyen il restreint les mauvaises pensées & la meschanceté du cœur, aux *hommes du commun ; se* reservant ainsi la liberté d'en exempter ceux qu'il lui plaira de distinguer du *commun.* De plus il semble qu'il fourre insensiblement les pronom *ces, ces hommes*, à dessein de reduire ce blasme, par une seconde & plus grande restriction, à ceux qui estoient presents quand Dieu en parloit ainsi, & à la generation qui vivoit alors. Cette limitatiou, que l'on ha-

 zarde

zarde sans lui joindre aucun appui, tombe d'elle mesme, sans autre refutation, parce que le langage Ebreu ne fournit point de tels exemples, où *haadam* se prenne ainsi, sans qu'il y ait un pronom demonstratif. C'est un pur attentat, sans excuse. L'autre restriction, à sçavoir, aux gens du commun, estant plastrée avec plus d'estude, nous engage a une discussion plus longue. Il ne se met pas en peine de prouver comme il le devroit que le mot Ebreu *Adam* soit plus propre aux *gens du commun* qu'aux autres. Il est vrai que quelques Interpretes de bonne reputation ont eu cette pensée. Mais ils n'ont proposé pour exemple, que je sçache, que Pseaume 49. 2. & 62. 10. Prov. 8. 4. & Esaïe 2. 9. où ils ont veu que l'on distingoit *Adam*, & *Isçh*, & ont apperceu que *Isçh* marquoit les gens de qualité d'où ils ont recueilli par les loix de l'opposition que *Adam* indiquoit ceux du menu peuple. Mais comme cette opposition de *Isçh* avec *Adam* ne paroist point Gen. 6. 5. ces exemples ne peuvent servir à nostre Auteur. Et ils lui sont d'autant moins utiles, qu'a le bien prendre, la distinctinction entre *Adam* & *Isçh* n'est pas celle qui est entre des opposez, mais entre le tout & sa partie, *Adam* qui dans sa premiere imposition a signifié le premier pere qui renfermoit tout le genre humain, a signifié par la suite le genre humain tout entier, descendu de luy, & quand on distingue *Adam*
&

& *Iſch* dans une meſme Periode, ce dernier ſignifie une partie des hommes, à ſçavoir ceux qui ſont *quelque choſe* entre les autres, les gens de diſtinction. Comme cette maniere d'envisager le terme *Adam* eſt fort naturelle, auſſi elle fait voir qu'il n'y nulle raiſon de comprendre ſous ce mot moins que la generalité du genre humain ſans exception.

Noſtre Auteur l'a pourtant ſouvent rétréci à la Claſſe des gens du commun, avec autant de ſecurité que ſi cela n'avoit ni doute ni beſoin de preuves; ſçavoir, dans ſon Chap. 8. art. 9. ſur Gen. 9. 6. & art. 10. ſur Gen. 6. 3. dans ſon Chap. 9. art. 40. ſur Deuter. 20. 19. Il la confirme dans ſon ch. 15. art. 16. par l'autorité d'un Critique. Mais dans ſon Chap. 12. art. 37. il allegue pluſieurs paſſages où il dit qu'il faudroit corriger la verſion ſuivant cette difference qu'il ſouſtient eſtre entre *Adam* & *Iſch*, & ces paſſages pourroient ſembler eſtre des exemples qui appuyeroient cette diſtinction meſme, que quelqu'un voudroit peut eſtre tirer en preuve pour monſtrer que *Adam* peut marquer preciſément les *gens du commun* en pluſieurs lieux, d'où l'on viendroit à appliquer cette explication au texte meſme de Gen. 6. 5. La crainte qu'on ne prenne de là quelque préjugé m'oblige à monſtrer en détail que touts les paſſages où l'on pretend que l'interpretation de *gens du commun* ſeroit convenable, ne l'appuyent nullement. Gen. 9. 6. ſe traduiroit,

roit, *qui aura respandu le sang d'un homme du commun entre les hommes du commun*, par consequent il ne seroit defendu que de tuer les gens du commun; & la permission seroit donnée de tuer les autres persones plus distinguées; ce qui est absurde. En second lieu, ne voit on pas que la raison qui suit, que *l'homme est l'image de Dieu*, rejette cette limitation? est ce que l'on veut restreindre l'image de Dieu aux gens du commun? cela est encore absurde: mais je ne dirai pourtant pas que ce n'est point la pensée de ces Messieurs, car pour servir à des fins cachées, ils ont quelquesfois des moyens d'une bizarrerie surprenante. Gen, 6 3. Ne se peut rapporter aux hommes *du commun*, puis que les hommes les plus distinguez, tant ceux qui sont nommez *les fils de Dieu* au v. 2. que ceux qui sont qualifiez gens de renom au v. 4. estoient compris, tant dans l'indulgence avec laquelle Dieu leur avoit donné du terme jusqu'alors, que dans l'arrest severe par lequel il les condanne à mourir au bout de six-vints ans dans les eaux. Deuter. 20. 19. le mot *d'homme du commun* limiteroit les arbres à ceux des hommes relevez, ce qui seroit mal à propos, selon le sens mesme de l'Auteur du Projet qui veut permettre de couper & faire disparoistre les arbres dans un siege; car comme les arbres steriles des gens du commun sont en tres petit nombre, tant parce qu'ils possedent peu, que

parce

parce qu'ils sont mesnagers, & n'ont des arbres que pour vivre, au lieu que les gens notables sont assez riches pour avoir plusieurs arbres qui leur donnent du plaisir sans fruit, cette loy obligeroit pourtant à laisser presque touts les arbres steriles; qui asseurement incommoderoient beaucoup les Israëlites assiegeants, & ne recompenseroient leur embaras par aucun service. Quoi qu'au reste l'Auteur fait tant de violence à d'autres termes considerables du texte, que sa version ne persuade pas qu'il prenne bien le mot *Adam*, mais fait plustost soupçonner le contraire. J'en monstrerai les defauts si j'examine dans une seconde partie, ce qui ne contient pas quelque doctrine contraire à nostre confession de foy.

Pour ce qui regarde le Chap. 15. art. 16. il y est question du mot Grec ἄνθρωπος qui respond à l'Ebreu *Adam*, & il merite une discussion exprés, pour en marquer toutes les fautes. Presentement ce que j'ay a y considerer, c'est ce qu'il dit pour reduire *la qualité de fils de l'homme* à *signifier un homme du commun;* il le prend ainsi Matth. 12. 32. mais mal à propos, car si les calomnies qui seront plustost pardonnées que le blaspheme contre le St. Esprit estoient bornées par ce terme à celles qui blessent les *hommes du commun*, l'on croiroit que cette borne estant mise avec dessein, elle insinueroit que les autres calomnies, qui blesseroient des hommes distinguez du commun ne seroient

pas

pas plustost pardonnées que le blaspheme contre le St. Esprit, ce qui seroit absurd; comme si Dieu faisoit acception de personnes. Aussi ne voi-je pas que Grotius restreigne ici ce mot aux gens du commun, quoi que l'Auteur du Projet le cite, mais c'est ce qui lui arrive souvent, de citer des autoritez à faux. Il semble par la liaison de son discours qu'il estend au passage de Matth. 8. 20. cette signification *d'hommes du commun ;* Mais c'est aussi une chose absurde. En effet outre ce que j'ai dit Liv. 1. Sect. 4. à regarder la chose mesme, il n'est pas vrai que les *gens du commun* n'ayent pas où reposer leur teste, les marchands, les artisans, & mesmes les moindres, ont où reposer leur teste, ils ont quelque logis, & quelque lit: ceux qui n'en ont point du tout, sont, non du commun, mais au dessous du commun, par la mendicité, & mesmes en Israël la mendicité devoit estre plus rare qu'entre nous, la loy deffendant qu'il n'y eust aucun mendiant. Pour les autres passages de cet article, il peut sembler que l'Auteur les entend de *l'homme en general.*

Je les laisse donc, & je reviens au Chap. 12. art. 37. Les passages que l'Auteur allegue ne justifient point le sens *d'hommes du commun.* Pseaume 49. 3. a esté expliqué cy dessus dans cette Section d'une autre maniere plus convenable; & outre cela, j'ai monstré qu'il ne tireroit pas à consequence pour des passages où *Adam*

Adam n'eſt pas mis avec *Iſçh* en oppoſition. Oſ. 6. 7. Si vous diſiez *ils ont transgreſſé l'allian-comme des gens du commun*, vous ſuppoſeriez que les gens du commun tranſgreſſent plus l'alliance que les hommes de qualité, ce qui eſt faux, & contraire à l'experience. Juges 16. 7. & 11. en vous reglant ſur la Critique que l'Auteur fait ici du mot *d'Adam*, vous diriez que les gens de la populace ne ſont pas ſi robuſtes que les autres, & l'on eſprouve le contraire touts les jours. Et pour Sanſon Juges 17. 7. 11. & 17. n'eſt il pas vrai que par ſon Nazareat il ſurpaſſoit la force des gens de qualité com-des mechaniques? une explication donc qui limite ceux qu'il ſurpaſſoit à la claſſe des gens mechaniques, & qui par conſequent en excepte les nobles, preſente un ſens faux, & c'eſt ce que fait celle de l'Auteur; il eſt evident que le texte doit comprendre touts les hommes indiſtinctement. Job. 31. 33. ſuppoſeroit que ceux de la populace cacheroient leur pechez plus que les autres; tout au contraire de ce qui ſe voit dans la pratique. Pour le Pſ. 82. 7. Le ſens eſt aiſé à trouver, vous eſtes des Souverains & des images de Dieu, mais c'eſt par des charges, & non obſtant ce rang plus qu'humain, la *nature humaine* de meure en vous avec ſes proprietez, ſes infirmitez, ſa mortalité, vous *mourrez comme eſtant des hommes* par voſtre nature, & non pas des Dieux. voſtre elevation qui vous approche de Dieu ex-

exterieurement, ne vous oste rien de *l'homme* ni de sa caducité. Il regarde donc l'homme en general. Je ne sçai à quoi il pensoit en allegant Josué 14. 15. car celui à qu'on appelle là du nom *d'Adam* est un grand. Est-ce pour grossir le nombre des exemples, & imposer par là aux negligents? Il mesle aussi Nomb. 12. 2. & 1. Sam. 26. 15. où le nom *d'Adam* ne se trouve point, mais celui *d'Isçh* s'y trouve, & le but de l'Auteur est visible, il veut qu'ayant establi que ce dernier signifie *les gens de qualité & nobles*, on en conclue que le premier qui est *Adam* signifie ceux qui sont ignobles & de basse condition. Mais si cela estoit, Moyse diroit homme de qualité & noble Nomb. 12. 2. sans aucun propos: Et David 1. Sam. 26. 15. voulant dire à Abner qu'il estoit *vaillant*, & se servant pour cela du mot *Isçh*, qu'on dit estre le titre des gens de qualité, il ne diroit pas ce qu'il veut, à moins que de presupposer que la *vaillance* & la *qualité* sont tousjours jointes, & que qui dit *noble* dit *vaillant*; ce qui ne se verifie pas. Plustost que d'attribuer cette beveuë à David; je dirai qu'il use de *Isçh homme*, pour dire *vaillant*, par opposition aux *femmes*, comme nous faisons en François, & comme les Latins employent quelques fois le mot *vir*, & les Grecs *ἀνήρ*, en sorte qu'il n'y à rien là qui soit particulier à l'Ebreu. Ainsi l'Auteur ne peut rien tirer du moth *Isçh* pour rabbaisser celui

d'Adam

d'Adam à la populace par la voye de l'opposition. Pour Esaie 43. 27. & Ezech. 7. 10. comme ils ne contiennent ni *Adam*, ni *Isçh*, ils ne sont rien à cette question; ils ne sont entassez sur les autres passages que pour grossir la mulititude des exemples en apparence. L'on à donc ici une belle leçon pour apprendre qu'il ne se faut pas fier aux citations de l'Auteur du Projet, puis qu'elles sont si destituées & de jugement, & mesme de bonne foi. L'on voit aussi qu'il n'est pas seur de poser que le mot *Adam* se prenne en Ebreu pour les *hommes du commun*, & que si l'on le croit c'est comme par tradition, sans preuve: du moins il n'y à de couleur que dans les passages où les deux mots *Adam* & *Isch* sont joints, desquels j'ai parlé d'abord.

Je puis donc maintenant nier à nostre Auteur que *Adam* mis comme il l'est Gen. 6. 5. se prenne pour *les hommes du commun*, & soustenir qu'il signifie *l'homme en general.* Et certes quand il se trouveroit sept ou huit fois qu'*Adam* se prendroit pour *les hommes du commun*, il faut considerer que le mot *Adam* est bien prés de cinq cens fois dans la Bible, qu'il y à quelque trente quatre endroits où c'est le nom propre de la persone *d'Adam* nostre premier pere: En sorte qu'il se lit environ 460 fois pour un nom appellatif de nostre espece. Ces huit fois seroient donc si peu de chose en comparaison du grand nombre qui nous resteroit

pour la ſignication de *l'homme en general*, qu'il ſeroit plus que raiſonnable détablir cette ſignification comme la propre & la naturelle, & de la retenir dans touts les paſſages où il ſe rencontre; a moins que l'on ne nous fiſt voir de bonnes raiſons pour nous en départir. Or l'Auteur ne nous en fait voir aucune conſiderable. Car, 1. il nous objeƈte *Noé, que Dieu reconnoiſt pour homme de bien:* Mais c'eſt que Dieu en *excepte* formellement ce Noé, comme l'Auteur le remarque lui meſme; Or cette exception eſtant ſi bien exprimée ne peut plus empeſcher que le mot *d'Adam* ne ſe prenne pour *l'homme en general*, car l'on peut fort bien dire, l'homme en general, excepté Noé, n'imagine en ſon cœur, que des penſees mauvaiſes en tout temps. Mais de l'autre coſté, prenez le ſens de l'Auteur, cette exception de la perſone de Noé ne quadrera point: car il ſeroit tel, les penſées des *gens du commun* n'eſtoient que du mal, mais celles de Noé eſtoient bonnes: parler ainſi ce ſeroit, ou omettre les gens de diſtinƈtion dans ce jugement, qui paroiſt pourtant general, ou les comprendre ſous le nom des gens du commun, contre la Critique du Projet, &, ce qui aggraveroit la faute de ce diſcours, ce ſeroit diviſer le genre humain en deux claſſes, dont l'une ſeroit les *gens du commun*, & l'autre *Noé*, comme ſi un ſeul homme pouvoit tenir lieu d'une claſſe pour partager tout le genre humain en deux. Outre

cela

çela Dieu ne distingue pas Noé comme un homme qui ne seroït pas *du commun*, car cette distinction est celle de la condition, & du rang ; & au lieu de cela c'est par sa seule justice & par sa seule sainteté qu'il le distingue du reste des hommes de toutes conditions tant des nobles que des gens du commun.

Il nous objecte aussi *les remords des plus scelerats, qui ne peuvent passer que pour des sentiment tres bons, & tres conformes à la volonté de Dieu.* Il leur donne du superlatif, *tres bons, tres conformes* &c. & cela pour prouver que Dieu accuseroit faux, s'il disoit que les pensées de l'homme ne sont que mal en tout temps. Pour en juger sainement, les remords de la conscience condannant les crimes commis, & reconnoissant qu'on merite d'estre puni, il y a en eux une verité & une justice naturelle: Mais la foy y manque, & tout ce qui ne vient pas de la foy est peché. Ils consistent dans l'intelligence d'un objet qui se presente à l'esprit, à sçavoir de nos crimes, & de la loi dont on se souvient, & c'est une operation qui se fait naturellement & qui n'a aucune bonté morale. Ils consistent outre cela, ces remords, dans le regret d'avoir fait ces crimes, & encouru ces peines, mais c'est uniquement pour nostre interest, & non en veuë de la gloire de Dieu, qui est pourtant le but auquel nous devons addresser tout ce que nous faisons, selon St. Paul: & ce qui n'a pour but que la creature est neces-

sairement un peché. Ainsi ce que ces remords contiennent de moral est mauvais, quoi qu'ils renferment quelque chose de naturel qui est bon physiquement. Mais Dieu les regarde ici dans ce qu'ils ont de moral, puis que c'est pour en faire un jugement qui les condanne au supplice. De sorte qu'en rapportant ce passage à la question dont il s'agissoit, il est exactement veritable.

Cependant si l'on vouloit oster d'ici mesme la distinction de ce qui est bon physiquement ou moralement, on le pourroit en examinant de plus prés le mot de *Jetser* que l'on traduit *imaginations*. Il est du singulier, & il signifie un ouvrage formé par un potier; c'est donc une metaphore, & quand on l'appliquera à nos pensées on trouvera que ce qui y respond c'est le *resultat* de nos pensées, ce qu'en Grec on appelle ἀποτέλεσμα; & l'on construira avec ce mot substantif, le mot adjectif *mauvais*, *ragnh*, d'où naistra cette Interpretation, *le resultat des pensées du cœur de l'homme est seulement mauvais en tout temps.* Que l'on considere les remords que nostre Auteur loüe au souverain degré, & que l'on voye ce qui en resulte, le desespoir, la haine de Dieu, & choses semblables, je ne croy pas que l'on s'accorde à ces loüanges superlatives.

En troisiême lieu, dans ce mesme art. 10. du Chap. 3. il met ces paroles un peu confuses: *Il ne faut mesme que considerer que Dieu*

ne

ne prononça pas cet Arreſt contre touts les hommes en general, & qu'il nomme les fils de Dieu ou des ſouverains, c'eſt à dire la poſterité de Seth, ſelon les plus ſavans Interpretes: & il ne marque point ce que l'on recueilliroit de cette conſideration. Je croy y entrevoir une objection. Il ſemble qu'il veuille dire que ces fils de Dieu ſont *nommez* à part, & ainſi ne ſont pas compris ſous le mot *Adam*, & que par conſequent *Adam* ne s'entend pas de l'homme en general, mais ſeulement des *gens du commun*, par oppoſition à ces *fils de Dieu ou des ſouverains, à la poſterité de Seth.* Mais c'eſt un egarement pitoyable, puis qu'il eſt raconté dans cette meſmé hiſtoire, que toute cette poſterité de Seth, excepté la famille de Noé, eſt du nombre des ſubmergez, par conſequent des criminels, & que le crime qui cauſe le deluge, c'eſt ce qu'exprime ce v. 5. les penſées des hommes qui ne ſont que mal, en ſorte que cette poſterité de Seth ne peut eviter d'eſtre envelopée dans ce nom *d'Adam*, *les hommes.* De plus les geants ou violents renverſeurs *nephilim*, du v. 5. ſeront auſſi de la *Poſterité de Seth* eſtant engendrez par *ces fils de Dieu ou des ſouverains*, pour parler comme noſtre Auteur, ils ſont *des gens de renom*, ils ne ſont donc pas du commun, ils ſont de qualité, ils ſont nobles; cependant ils ſont regardez comme une occaſion particuliere du deluge, & ce ſont eux que Dieu à les derniers eus en veuë

quand il à conclu ce jugement au v. 5. que les pensées des hommes sont mauvaises en tout temps. On ne les peut donc separer des hommes qu'*Adam* signifie ici, ni reduire ce mot d'*Adam* aux *gens du commun*. Apres cela on nous viendra dire que cette interpretation là, *respondroit parfaitement au dessein de Moyse*, lors qu'au contraire son dessein estoit de monstrer qu'il estoit juste que Dieu fist perir tout le genre humain, grands & petits, la noblesse & le commun, gens de qualité & gens de la populace.

Sur la fin de l'article il fait une reflexion separée, qui envelope quelque objection indirecte ; c'est qu'il desapprouve *qu'on veüille que deux ou trois textes de cette nature en effacent une infinité d'autres qui donnent à la vertu des gens de bien les justes loüanges qu'ils meritent*: par où il prouve *qu'on ne doit pas presser la lettre de ces expressionts*. La response est facile à tirer de ce j'ay dit dans ce troisyême Livre sur l'article precedent Num. 4. & 5. il faut distinguer la nature & la grace, il faut trier les productions de chacune d'elles, toutes les imaginations & les pensées que le cœur de l'homme forme par sa nature sont mauvaises en tout temps, & cela est vrai mesmes dans les plus saints, pendant les moments où Dieu les laisse quelques fois à eux mesmes pour leur faire sentir leur foiblesse, comme il à fait à David & à St. Pierre. De l'autre costé touts ceux qui sont gens de bien, le sont par un pur effet de la gra-

grace, & tout ce qu'ils font de bon, eſt de la grace de Dieu qui produit en eux le vouloir par lequel ils y ſont determinez, & en ſuite l'execution de ce vouloir. Voila tout ce que l'on peut dire à l'avantage des gens de bien, & puis que nous le diſons, nous leur conſervons leurs juſtes louanges. L'Auteur croit-il que les gens de bien meritent la loüange d'eſtre gens de bien par leur nature? il fait tort à Dieu pour les obliger. Touts les textes qui les loüent ſe doivent entendre en ſorte que les bonnes qualitez qu'on leur attribue viennent de la ſource indiquée dans ces autres textes dont j'ai rapporté la ſubſtance : Et ainſi rapportant tout le bien à la grace, il n'y à point de combat entre eux & ceux qui font la nature toute mauvaiſe. Quant à ce qu'il remarque que le nombre des textes ſeveres comme Gen. 6. 5 eſt petit, & que ceux qui donnent des louanges aux gens de bien ſont infinis en nombre, j'oſerai dire qu'un ou deux textes faits comme Gen. 6. 5. pourroient l'emporter ſur les autres quelque nombreux qu'ils fuſſent, & en regler le vrai ſens: parce que pour les textes ſeveres, il eſt certain que Dieu ſeul ſçait la meſure du mal qu'il faut dire de nous, & qu'il eſt trop juſte pour le groſſir; & qu'a l'égard des textes benins, il n'eſt pas impoſſible que Dieu parle quelques fois des hommes plus avantageuſement qu'ils ne meritent; c'eſt alors une indulgence de pere en-

vers des enfants qui profitent de son education. Je finis sans respondre a cette proposition de l'Auteur, *qu'il faudroit du moins reïterer l'article demonstratif qui est dans l'Hebreu*, parce que plus je regarde l'Ebreu, & moins je trouve que cela ait du sens. Pour le reïterer, où veut il que l'on l'applique? Or une chose qui ne peut trouver de lieu dans l'Original, ne doit pas en trouver dans une Version.

Il tasche encore dans son chapitre 14. à soustraire les preuves de nostre *impuissance morale* pour le bien. Dans l'article 37. il cherche des pretextes pour l'effacer des passages de Marc. 6. 5. Jean. 12. 39. Rom. 8. 7. 1. Cor. 2. 14. & *de les traduire par les mots ne vouloir pas, & non pas par ceux de ne pouvoir.* C'est un coup hardi, mais politique pour oster de devant les yeux du peuple toutes ces declarations de l'impuissance morale, afin qu'il n'en soit plus parlé, & pour espargner la peine d'expliquer cette doctrine, il raye la doctrine mesme. Il continue dans l'article 38. & il y met en usage un nouvel expedient. Avant que d'examiner en détail ces passages, & ceux dont il se fait une machine pour les destruire, il est bon que l'on entende un peu la matiere. L'impuissance *morale*, & la puissance morale à laquelle elle est opposée, regarde les mœurs soit bonnes soit mauvaises. Or les mœurs dependent de deux choses, l'une est la loy qui en est la regle, l'autre est la disposition du cœur

de celui qui agit moralement, & la consideration de l'une ou de l'autre fait que l'on dit en des sens differents que nous ne pouvons pas une chose moralement. Par égard à la loy, l'on dit que nous ***ne pouvons*** faire ce qu'elle ***ne nous permet*** pas de faire, je n'ai pas pouvoir de faire cela, disons nous. Les Jurisconsultes en parlent ainsi, enseignant que chacun est censé pouvoir faire seulement ce qu'il peut faire selon le droit, & selon l'honnesteté. Mais par égard à la dispotion du cœur, nous pouvons faire, à parler moralement, non pas toutes les actions pour les quelles nous avons receu une faculté physique, mais celles là seulement à quoi nostre cœur n'est pas empêché de se porter par sa disposition contraire. Or la disposition de nostre cœur qui l'empêche de se porter à quelque action morale, consiste ou en une habitude, c'est à dire en une determination constante & enracinée qui à déja attaché nostre volonté à pratiquer le contraire; ou dans une passion & une affection qui occupe presentement nostre cœur. Et l'une & l'autre est plus ferme & plus capable de nous empécher de faire l'action dont il s'agit, lors que le jugement que nous avons formé sur la loi & la regle du droit ou de l'honneur nous paroist bien fondé, en sorte que nous en sommes fortement prévenus. Ajoustez que nous sommes retenus dans nostre mesme disposition, par le goust que nous prenons à un objet dont la posses-

sion nous occupe touts entiers, par la sympapathie qui se trouve entre l'objet & nostre faculté, par la vive & perpetuelle idée que nous en avons, par la defiance d'obtenir un autre bien, par la pensée d'estre haïs de celui qui nous pourroit donner un autre bien, par la difficulté d'élever nos cœurs à des choses plus hautes que celles à quoi ils sont attachez, & au dessus de ce qu'ils sont, par la paresse de changer, par là precipitation de nostre esprit, par nostre orgueuïl, enfin par nostre caprice; sans entreprendre de descouvrir quelques autres causes qui ne sont connues qu'à Dieu, puis qu'il declare que lui seul connoist nostre cœur avec ses maladies, & sa depravation. Quand ces empéchements ne se trouvent pas en nostre cœur, il se peut faire aisément qu'encore que nous veuïllions en ce moment une chose, nous veuïllions tout soudain le contraire, & nous sommes en puissance prochaine pour cela. Mais cette puissance est diminuée à proportion du degré où ces empéchements se trouvent estre en nostre cœur, & s'ils y sont dans un degré qui exclue, ou interrompe, les reflexions serieuses, & fermes, sur toutes les raisons qui nous pourroient estre proposées à l'encontre, alors cette impuissance est totale, elle est insurmontable, & nous sommes comme des morts à l'egard de l'action opposée à nostre disposition; en sorte qu'il est besoin d'une efficace surnaturelle qui se déploye dans nostre cœur pour

nous

nous la faire faire, aussi bien qu'il en faudroit une pour faire faire à des morts cette mesme action. Ce qui se confirmera d'avantage par les choses qui seront dites dans la Section 2. de ce Livre. Nostre estat ne se peut donc pas bien exprimer en disant que nous ne voulons pas, il y a ici plus qu'une absence de volonté & mesme plus qu'un acte de volonté contraire, il y a di-je plus qu'une privation de vouloir, & mesme plus qu'un vouloir opposé; il y a, outre cela, ce que j'ai dit, une determination enracinée, qui est dans un degré de force invincible, & qui cause par consequent une impossibilité où le nom d'impuissance est tres bien placé. Une partie des obstacles que j'ay marquez monstre comment quelqu'un est dans l'impuissance morale de faire du mal, comme sont, Dieu, l'humanité de Jesus Christ, & les bien heureux au Ciël. Et tous ces obstacles ensemble font voir comment quelqu'un est dans l'impuissance morale de faire du bien, comme est chacun des hommes apres la cheute du premier.

Et l'on ne peut ignorer que nostre impuissance n'aille jusqu'à cette extremité, puis que Dieu le declare tant en termes formels dans des passages qu'on a veus cy dessus, que par la comparaison qu'il fait de nous avec des insensez, des bestes, des morts, des pierres: Car nous n'avons pas droit de repliquer qu'il nous fait plus corrompus & plus impuissants que

nous

nous ne sommes. Ce qui est confirmé parce qu'en consequence de cela, il publie qu'en nous retirant de nostre estat, il fait une resurrection, une creation, & il poursuit sur le mesme pied en disant que moyennant ce miracle, nous sommes des ressuscitez, nous avons une nouvelle vie, nous sommes de nouvelles creatures : Et nous n'oserions repondre qu'il met son œuvre en un plus haut rang, & qu'il represente la grace qu'il nous accorde plus magnifique qu'elle n'est, & qu'il s'arroge une gloire qui ne lui appartient pas dans cet ouvrage. Au moins pour avoir quelque occasion d'en rabbattre, il faudroit que Dieu luy mesme nous eust enseigné soit par sa parole soit par la droite raison qu'il implique contradiction qu'une opiniastreté dans le mal soit assez incurable pour ne guerir que par des operations surnaturelles. Mais il n'y à point d'implication, car toute sorte de disposition estant une qualité, a ses divers degrez, lesquels peuvent naturellement estre ou plus bas ou plus hauts, par un progrez sans fin. L'on ne peut donc nier de nostre opiniastreté aucun degré de resistance, quelque extreme qu'il soit posé. De l'autre costé les remedes qui consistent dans les causes secondes, comme sont la predication de la parole, & toutes les circonstances, ont un degré d'efficace qui est fini, & qui par consequent peut estre au dessous du degré de nostre opiniastreté. Si bien que rien

ne

ne reſtera au deſſus d'elle ſinon une operation immediate de la cauſe premiere. Ces conſiderations nous perſuadent que l'on ne doit pas mettre ſimplement *ne vouloir pas* en traduiſant les paſſages *qui ont ne pouvoir pas*, lors qu'il s'agit de noſtre obſtination dans le peché, & de noſtre impuiſſance pour le bien: Non pas meſme quand il ſeroit vrai que les paſſages qui parlent de quelque autre ſujet admettroient une telle explication. Mais cependant examinons les un peu, pour voir ſi cette gloſe leur convient.

Marc. 6. 5. *Jeſus ne peût faire aucune vertu dans ſon pays:* cela feroit, dit l'Auteur, *concevoir que Jeſus n'avoit pas aſſez de puiſſance pour faire des miracles à Nazareth.* Nullement, car St. Matth. Chap. 13. 58. ajoûte que ce fut *à cauſe de leur incredulité*, il découvre la cauſe, qui conſiſtoit dans leur defaut, & non pas dans celui de Jeſus, non pas dans ſon peu de puiſſance, mais dans l'incredulité par la quelle ils ſe privoient des benignes influences de ſa puiſſance. Si l'Auteur euſt donc pris dans St. Matthieu, il n'aroit pas eu cette chicanerie à faire, mais il l'a jugée bonne à ſa cauſe, c'eſt pourquoy il a preferé St. Marc qui n'exprime pas cette raiſon, afin de nous empeſcher d'y penſer; mais par malheur pour luy ceux qui liſent St. Marc, ont déja leu l'eclairciſſement dans St. Matthieu, qui eſt le premier en ordre. La fauſſe conception donc que noſtre Auteur apprehendoit

pour

pour nous, & dont la crainte lui faisoit souhaiter le changement de *pouvoir* en *vouloir*, n'est point à apprehender ici, c'est pourquoy il faut que ces mots *ne put faire*, y demeurent. L'on entend aisément en quel sens St. Marc. dit cela de Jesus qu'il *ne pût faire aucune vertu dans son pays sinon qu'il guerit quelques malades*, & St. Matthieu, *qu'il ne fit là guere de vertus;* c'est qu'il s'estoit imposé cette *loy*, & que c'estoit une des *regles* de la vocation qu'il avoit receüe & acceptée, de ne pas multiplier les miracles où l'incredulité estoit dans un tel excez. En St. Jean. 7. 7. *le monde ne pouvoit haïr* des gens *qui ne croyent pas en Jesus Christ*, à cause de la disposition du cœur du monde affectionné pour la corruption, & ennemi d'une doctrine pure qui le redargüoit, & le combattoit. Genese 19. 22. *Dieu ne pouvoit rien faire a Sodome*, *jusqu'a-ce que Loth fust entré dans Tsohar*, parce qu'il avoit formé le dessein de le sauver, & le luy avoit promis, & par là s'estoit imposé a soy mesme une *loy* qu'il ne pouvoit violer sans se contredire & se dédire. Laban disoit (Gen. 24. 50.) *qu'il ne pouvoit* contredire au mariage proposé, à cause de la disposition de son cœur, & de celui des autres persones de sa famille, parce qu'il estoit convaincu de la volonté de Dieu, comme le texte le porte, en sorte que leur conscience n'y pouvoit resister, ni permettre à leur bouche de faire une response contraire. Gen. 37. 4.

Les

Les freres de Joseph ne pouvoient parler paisiblement avec lui, c'estoit à cause de la disposition de leur cœur, & de la *passion* qui y estoit emeüe, Moyse le declare luy mesme, disant pour raison *qu'ils le haïssoient.* Le parent de Ruth, (Chap. 4. 6.) *ne pouvoit racheter* le champ de son defunt mari, à cause de la *passion* de la *peur*, dont il estoit occupé, le texte l'enseigne rapportant qu'il adjousta cette raison, *de peur que je ne dissipe mon heritage.* David Pseau. 101. 5. *ne peut souffrir celui qui a le cœur enflé*, c'est aussi à cause de la disposition de son cœur, occupé d'affection pour la *voye entiere*, & *cheminant en integrité*, v. 1. & *haïssant les débauchez*, v. 2. disposition incompatible avec la tolerance pour l'Orgueuïl. Le mauvais ami (Luc. 11. 7.) *ne se peut lever de son lit* pour faire plaisir à celui qui lui en demande, c'est a cause de la disposition presente de son cœur trop passionné pour son repos & celui de sa famille, & persuadé que le moyen de le conserver c'estoit de refuser, & de renvoyer cet emprunteur: quoi que dans le temps suivant se voyant tourmenté par lui avec une importunité qui luy donnoit une peine plus grande que n'auroit esté celle de se lever, il le fait par le mesme principe de passion pour son repos. Ceux qui disent à Jesus, (Jean. 6. 60.) *cette parole est rude qui la peut ouïr*, ou *recevoir*, ou, *admettre*, ne le peuvent à cause de la disposition de leur cœur, endurci dans *l'incredulité*, comme le Seigneur le

le dit au v. 64. St. Paul, (1. Cor. 3. 1.) *ne peut parler aux Corinthiens comme à des persones spiritu elles*, parce que cela euſt eſté contre la *regle* de ſon miniſtere, puis qu'ils ne l'eſtoient pas, mais *charnels*, comme il le dit incontinent : or nous avons veu que nous ſommes cenſez ne pouvoir faire ce qui eſt oppoſé aux regles de noſtre devoir. Et outre que cela eſtoit contraire a la *regle*, cela l'eſtoit auſſi la diſpoſition de ſon cœur, tres perſuadé que cette regle eſtoit bonne, & tres affectionné à l'obſerver. Il en eſt de meſme de ceux à qui Jeſus Chriſt rend teſmoignage qu'ils *ne pouvoient ſouffrir les meſchants* Apoc. 2. 2. ils ne le pouvoient, & à l'egard de *la loy*, ou du *droit* qui fait tenir pour impoſſible ce qui eſt illicite, & à l'egard de leur diſpoſition interne, ayant à cœur l'obſervation de cette loy. Voila touts les exemples de l'article 37. dans leſquels les mots de *ne pouvoir* diſent evidemment quelque choſe de plus que ces mots *ne vouloir pas*, & par conſequent il ne les *faut* pas *traduire* de cette ſorte, ce feroit retrencher une partie du ſens de l'Eſcriture, ſous le faux pretexte d'en faciliter l'intelligence au *peuple*.

Ceux qu'il à ramaſſez dans l'article 38. pour le meſme deſſein de changer les mots de *ne pouvoir*, ne le peuvent ſouffrir non plus. L'Auteur par une eſpece d'inconſtance remet ici Gen. 24. 50. pour le traduire nous ne *devons pas*, au lieu que dans l'article précedent il l'a-

voit

voit rangé entre ceux *qu'il faudroit traduire par les mots ne vouloir pas*, quoi que ce ne soit pas mesme chose, y ayant souvent une grande difference entre ce que nous *devons* & ce que nous *voulons*. Mais j'ai monstré que Laban veut signifier encore plus de que *devoir* & *vouloir*, à sçavoir une conviction presente de leur conscience qui les mettoit dans la disposition d'un religieux attachement de volonté pour ce devoir. Gen. 34. 14. les enfants de Jacob respondirent à Sichem sur la demande de leur sœur en mariage, *nous ne pourrions faire cela de donner nostre sœur à un homme incirconcis*, ils ont égard au droit, selon lequel on est censé pouvoir seulement ce qui est licite, & en mesme temps ils tesmoignent leur attachement à ce droit. Or comme c'est une façon de parler receuë dans une question de droit, de se servir de ces mots, *je puis*, ou, *je ne puis pas*, on n'a point de raison de l'oster d'ici, & elle à une emphase particuliere. Il faut juger de Gen. 43. 32. sur le mesme pied. Les Egyptiens avoient leur droit, leurs loix, leurs regles, qui ne leur permettoient pas de manger avec les Ebreux, le texte le marque, *car c'est abomination aux Egyptiens*, & ils avoient le cœur disposé à observer ces regles, ainsi la façon de parler qui est propre en une telle matiere, c'est celle de l'Original, ils *ne pouvoient manger avec aves les Hebreux*, & nous la devons retenir en nostre langue, où elle est également

en usage. *Il ne faut* donc pas *traduire que les Egyptions ne devoient pas, ou qu'il ne leur estoit pas* permis. Outre que c'est un changement mal fondé, la derniere de ces deux phrases est moins emphatique que le texte, & la premiere à encore un autre defaut, c'est que Moyse disant, ils ne *devoient* pas manger avec les Ebreux, sembleroit approuver leur repugnance la contant pour un devoir, au lieu qu'elle estoit injuste; estant fondée sur ce sentiment injuste *d'avoir en abomination* la societé des Ebreux à table. Gen. 44. 22. quand les freres de Benjamin disoient *qu'il ne pourroit laisser son pere*, ils ajousterent, *car s'il le laisse, son pere mourra.* Ils representoient donc cette separation comme tirant apres soy la mort d'un pere, & par consequent choquant les loix de la nature. Ainsi la façon de parler par laquelle on dit qu'on ne peut faire ce qui est illicite, est fort bien placée en cet endroit dans leur bouche. L'on voit manifestement ce langage de droit Deut. 16. 5. où il sied fort bien, *Tu ne pourras Sacrifier en aucun lieu de ta demeure.* 2. Sam. 17. 17. *Jonathan & Ahimahats ne pouvoient se monstrer venants dans la ville*, L'Auteur dit *qu'il faut traduire qu'ils ne le devoient pas.* Mais quand on traduiroit ainsi, on n'osteroit pas l'ambiguité, parce qu'un Lecteur pourroit penser que cela eust esté contraire à la loy; au lieu que c'estoit à cause du peril; Nostre version a donc mieux fait de retenir

le

le mot mesme *ils ne pouvoient*, en l'éclaircissant par celui de *seurement*. Et le peril ne regardoit pas seulement leurs persones, mais aussi la commission qu'ils avoient, & qui est marquée Chap. 15. 36. s'ils eussent conversé dans la ville, on les auroit regardés comme suspects, les amis de David n'auroient pû leur rien découvrir & ils n'auroient pû aller l'avertir. Or c'est bien parler que de dire qu'un commissionnaire *ne peut faire* une chose quand elle ruine sa commission; elle luy est impossible entant qu'il à cette charge, estant incompatible avec elle, sa prudence & son zele l'en empeschent. Act. 4. 20. les Apostres veulent dire non seulement qu'ils ne doivent pas taire ces choses, mais aussi que l'Esprit qui qui les meut est tellement irresistible, *qu'ils ne peuvent qu'ils ne les publient*. 1. Cor. 3. 11. St. Paul entend non seulement que nul ne doit poser un autre fondement, mais qu'il n'y a point en effet d'autre fondement que Christ dans l'Evangile, en sorte que quand on voudroit en poser un autre, on ne pourroit, n'en trouvant aucun. Et 2. Cor. 13. 8. il signifie, que si les Corinthiens vivent si bien qu'ils surpassent St. Paul mesme, comme il souhaite de bon cœur, & que par la perfection de leur vertu ils se mettent au dessus de toutes les censures, tout ce qu'il pourroit faire ne pourroit nuire à la verité de leur innocence & des loüanges qu'ils meriteroient; & sa conscience ni l'Esprit qui le con-

duit ne pourroit le laisser deployer des censures contre eux: Il y auroit donc des obstacles insurmontables, qui, outre le devoir, empécheroient qu'il ne pûst quelque chose contre la verité. Tout de mesme, 1. Jean. 3. 9. signifie plus que *ne devoir pas pecher*, car l'Apostre raisonne par une cause qui rend cela impossible dans les persones *nées de Dieu*, assavoir leur union avec Dieu qui cause leur perseverance, & qui par elle empesche absolument qu'ils ne retournent au mestier d'iniquité. Quand aux passages 1. Cor. 10. 21. *vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur & la coupe des Diables*, & Matth. 9. 15. *les amis du marié ne peuvent estre en deuil*&c. ils se rapportent assez naturellement à l'impuissance de droit; laquelle aussi s'exprime naturellement par les termes de *ne pouvoir pas*. Et toutesfois il y a encore quelque autre chose, car les amis qui accompagnent le nouveau marié sont ravis *de joye par la presence & la voix du marié*, comme Jean Baptiste le represente Jean. 3. 29. en sorte que la disposition de leur cœur rend le deuil impossible pour eux. Et à l'égard de la *coupe du Seigneur*, l'Apostre paroit n'y considerer pas tant le vin que la grace du Sacrement selon le v. 16. de laquelle on sera privé par la colere de Dieu selon le v. 22. en sorte que l'on *ne pourra boire* la coupe du Seigneur qu'imparfaitement & à l'égard de sa moindre partie, qui n'est rien estant seule. Apres tout, il est cer-

certain que quand mesme cette phrase *ne pouvoir pas*, signifieroit simplement *ne devoir pas*, dans touts les exemples de l'article 38. selon la pretension de l'Auteur, cela ne pourroit tirer à consequence pour ceux où nous entendons l'impuissance morale du pecheur à l'égard du bien, car enfin nul ne s'avisera jamais de dire que cette façon de parler, les Juifs *ne pouvoient croire*, Jean. 12. 39. signifie qu'ils ne devoient pas croire, & ainsi des autres, où il est trop clair que les hommes *doivent* cette chose mesme qu'ils sont dits *ne pouvoir* faire. Mais l'Auteur par cette varieté d'explications tend à persuader que la signification de cette phrase *ne pouvoir pas* est extremement equivoque, afin que l'on soit disposé à entendre sans resistance qu'il l'explique comme il lui plaira, & à ne pas croire que nous puissions en tirer une doctrine bien certaine. C'est pourquoy j'ai bien voulu les examiner l'un apres l'autre, pour monstrer sa tromperie.

Par mesme moyen nous mettons au jour l'illusion de la methode de l'Auteur qui est de fabriquer certaines regles superficielles, & puis les appliquer aux passages particuliers, afin d'envelopper ce qu'ils renferment dans leur fond, pour ainsi dire, & dans leurs entrailles. Les fideles interpretes ne se contentent pas de ces generalitez, ils considerent chaque passage pour lui conserver ce qui lui est pro-

pre. Nous remarquons en passant combien est vaine l'ostentation que fait l'Auteur d'une grande multitude de passages corrigez par luy, pour paroistre necessaire.

Dans l'article 40. où nous avons déja remarqué une fausse correction tendante à soustenir une autre erreur, Livre 2. Section 5. nous trouvons aussi qu'il prend l'occasion d'insinuer celle sur laquelle nous sommes presentement: Car d'un ton de moquerie contre ceux qui croyent l'impuissance morale, il l'appelle, *une illusion*, & *je ne sçai quelle impuissance affectée & volontaire*, donnant à entendre par ce nom de *je ne sçai qu'elle*, & qu'on ne la connoist pas par la parole de Dieu, & que ceux qui en parlent ne sçavent ce qu'ils disent. En parlant de *l'illusion*, comme il l'appelle, *que la pluspart des hommes se font, de ne pouvoir s'empescher de faire du mal, & de ne pouvoir faire de bien, quoi qu'ils le souhaitassent*, il imite tellement les paroles de St. Paul, Rom. 7. 18. 19. 20. 21. où il exprime un sentiment opposé, qu'il semble qu'il l'a pris à tasche, & qu'il le veut contredire hautement. En suite il conte pour tout bien interieur, le *don commun que Dieu nous à fait à tous, d'une raison proportionnée à l'estat où il nous a mis*, n'y ajoûtant autre chose que les *avertissements* & les *encouragements à nostre devoir*: Comme si avec cela il ne pouvoit rester d'impuissance. Il sçait bien que nous soustenons par beaucoup de preuves que

cela ne s'en-suit pas. Mais l'addresse est d'avancer cela en passant comme une chose claire, esperant que ceux qui le liront en passant aussi & sans reflexion, y ajousteront foy. Il joint cependant que *Dieu ne refuse pas sa grace à ceux qui la lui demandent, & qui en veulent faire un bon usage.* Mais cette grace n'est pas pour guerir l'impuissance morale, puis qu'on traitte cette impuissance *d'illusion*; Au contraire, l'on présuppose que l'homme prévient Dieu & par ses prieres, & par la disposition où sa volonté est de faire un bon usage de cette grace. Son avis est donc que *l'on ne peut apporter trop de précaution pour retirer les hommes de cette illusion qu'ils se font*, & cet avis regarde les versions, afin qu'on s'y precautionne en leur donnant un tour, & luy mesme pratique cet avis sur Deut. 29. 4. en le revestant d'un ton interrogatif, contre toute apparence, comme je l'ai fait voir, afin de détourner le sens à rebours, & de faire affirmer à ce passage la chose qu'il nie.

Dans l'art. 52. il nous étourdit d'un long amas de citations mal assorties, pour nous rendre susceptibles de son interpretation sur le passage de Rom. 9. 16. qui de soi, enseigne nostre impuissance pour le bien, par laquelle nous sommes incapables de nous disposer à plaire à Dieu, & à attirer sa misericorde. L'Apostre dit cela en ces termes, *ce n'est point du voulant ni du courant mais de Dieu qui fait mi-*

sericorde, par où il exclut d'entre les choses qui nous font entrer en grace, non seulement nos mouvements vers Dieu, en disant que *ce n'est point du courant*, mais aussi nostre vouloir ; & toutes les determinations de nostre volonté, jusques aux plus petites, en disant *que ce n'est point du voulant* ; & cela est dit dans des circonstances qui confirment que l'Apostre à cette pensée, comme il paroist d'un costé par l'exemple des deux enfants qu'il propose, dont l'un, à sçavoir Jacob, estoit encore dans le ventre de la mere, & l'autre, à sçavoir Isaac n'estoit pas mesme conceu, & par cette sentence prononcée de Dieu, *je ferai misericorde à celui à qui je ferai misericorde*, comme je l'ai fait voir ci devant Livre II. Sect. 5. & de l'autre costé par la comparaison avec la masse d'argille dont un potier prend un morceau à dessein d'en faire un vaisseau à honneur.

Voila ce que fait l'Apostre par ses paroles. Nostre Auteur le veut défaire en alterant ses paroles par cette interpretation ; *Cela ne depend pas tant de celui qui veut, ni de celui qui court, que de Dieu qui fait misericorde.* Il fourre cette particule *tant*, il oste *ἀλλὰ mais*, & substitue un *que*. Et par là il fait place ici à la determination de nostre volonté à nos mouvements, que l'Apostre en excluoit, il donne une part au franc arbitre, auquel Dieu n'en donne jamais, dans l'ouvrage de la conver-

sion.

sion. C'est la doctrine que les Reformez ont puisée de l'Escriture sainte. Nous laissons a l'Auteur son Maldonat, Papiste & Jesuite, mais il devroit avoir honte de prendre un tel appuy, car l'Eglise Romaine & les Jesuites sont Semipelagiens; & ils sont nos Adversaires à cette occasion. Mais, dit l'Auteur, *lors que l'Ecriture compare deux choses ensemble, elle semble nier absolument de la premiere ce qu'elle affirme de la seconde, quoi qu'elle n'ait pas dessein d'en exclure entierement la premiere.* Il paroist un piege dans ce terme de *comparer deux choses*, car si nous avoüons que le passage compare les deux choses nommées, nous avoüons par une consequence necessaire, qu'elles participent l'une & l'autre, soit plus soit moins, à l'attibut à l'egard duquel elles sont comparées, & par là nous nous engageons à ne pas exclure la premiere. De mon costé donc je nierai que Rom. 9. 16. l'on compare le *voulant* &c. & *Dieu*, & je soustiendrai que l'on les oppose.

Et là dessus je ferai ma regle differente de celle que nous donnoit l'Auteur, & ce sera celle cy: Lors que l'Escriture oppose deux choses l'une à l'autre, elle a dessein d'exclure entierement l'une des deux. Cette regle est evidente, car la nature nous dicte que quand deux choses sont opposées selon un certain attribut, cet attribut mesme fait leur differ
ce; en sorte que s'il convient à l'une il ne

doit pas convenir à l'autre, car autrement il seroit leur convenance non pas leur difference. Or maintenant comment connoistrons nous quand on fait opposition de deux choses, & non pas comparaison entre elles? 1. Je le connoistrai, lors que les paroles estant construites d'une maniere qui sonne opposition, ce qui precede & ce qui suit dans le passage monstre que l'on tient les choses pour veritablement opposées, & comme differentes l'une de l'autre par l'attribut dont il s'agit. Je connoistrai aussi ce qui en est par l'experience, & lors que les deux choses qu'on propose paroissent visiblement participer à l'attribut dont il s'agit, je dirai qu'il se fait seulement une comparaison. Mais lors que les sujets ou leurs attributs me sont trop peu connus, pour dire qu'une experience visible m'apprenne qu'ils participent tous deux à cet attribut, alors je me tiens aux paroles de l'Escriture literalement; & n'osant affirmer que l'attribut soit dans chacun des deux sujets, je dis que c'est une opposition. 3. Dans le doute je conterai pour quelque chose si l'un de ces partis fait plus à la gloire de Dieu, & à l'humiliation de l'homme, que ne fait l'autre, & ce motif sera encore plus fort pour me determiner à l'un, & me détourner de l'autre, si je voi d'un costé Dieu glorifié, & l'homme abbaissé, & non de l'autre costé. Sur ces principes, je croi que Rom. 9. 16. fait opposition entre Dieu

&

& l'homme dans l'ouvrage de noſtre converſion, & le donne tout à Dieu à l'excluſion de l'homme. Et il n'eſt pas difficile de les appliquer, aprés ce que j'ai déja dit. Ainſi je ne voi pas que noſtre doctrine ait grand intereſt aux paſſages que l'Auteur à raſſemblez; car ſi ces trois principes tombent ſur eux de meſme que ſur Rom. 9. 16. je croirai qu'il s'y fera une pure oppoſition; & ſans cela je pourrai les prendre autrement, en conſervant touſjours dans Rom. 9. 16. la preuve de noſtre doctrine. Neantmoins, conſiderons un peu en detail ces paſſages alleguez, pour continuer à remarquer que les veuës de noſtre pretendu traducteur ſont confuſes.

Et d'abord il eſt viſible que ſes conceptions ne ſont pas bien determinées: Il parle de *comparer* deux choſes enſemble: mais apres l'allegation de ſes paſſages, venant à en faire comme l'epilogue; il y ſupplée le mot de *ſeulement*, qui n'eſt pas un terme de comparaiſon, quoi qu'il empeſche l'excluſion, dans les expreſſions negatives. Et il n'y à que 1. Pier. 3. 4. qu'il explique comparativement, avec Rom. 9. 16 Dans l'interpretation des paſſages en particulier, il y à ſouvent à redire, Jerem. 7. 22. où Dieu dit qu'au jour de la ſortie d'Egypte il *ne commanda pas les ſacrifices*, mais qu'on *obeïſt à ſa voix*, & *cheminaſt en ſes voyes*; (1.) les v. 20. & 21. nous marquent qu'il parle des ſacrifices des particuliers,

liers, car ce sont ceux à quoi l'on pouvoit ajoûter pour le nombre & pour la varieté; Or Dieu ne commanda pas si tost les sacrifices des particuliers, car le Levitique que l'Auteur allegue precipitamment est venu quelque temps apres la sortie. (2.) La Pasque fut commandée a la verité, mais c'est plustost un sacrement qu'un Sacrifice, & apres tout elle estoit seule. (3.) Le commande-d'obeïr à sa voix & de cheminer en ses voyes precede de beaucoup ceux des Sacrifices, car il se trouve Ex. 20. dans le Decalogue, & mesme Ex. 19. 5. auquel Jeremie semble regarder, & encore plustost Ex. 15. 26. ainsi les simples termes de Jeremïe se verifient assez par eux mesmes sans le secours du *seulement*, ou du *tant*. Quoi que je ne nie pas que pour le fonds le dernier produiroit un sens fort bon, & fort commode au but du passage de Jeremïe. Je ne vous ai pas *tant* parlé des Sacrifices &c. que d'obeïr à ma voix. Mais en se servant du *seulement* comme fait nostre Auteur, on affoiblit le discours: cela est aisé à sentir, & il ne choisit pas bien Jean. 9. 4. son interpretation, cette maladie n'est pas *seulement* mortelle mais pour la gloire de Dieu, est d'un tour bizare, & je ne sçai quel goust il à pour le preferer: Il seroit mieux de dire n'est pas *tant* à la mort que *pour* &c. Mais on se peut passer de tout supplement, en regardant la derniere fin de cette maladie, c'estoit

la

la gloire de Dieu, & non pas la mort: La mort n'eſt pas le but où elle tend, mais un moyen pour parvenir à ce but. C'eſt ainſi qu'un voyageur parti d'Amſterdam & interrogé s'il va à Harlem ou à la Haye, dira ce n'eſt pas à Harlem que je vais, c'eſt à la Haye, & c'eſt ainſi qu'on s'explique quand on veut parler ouvertement & franchement, parce qu'encore que vous paſſiez par Harlem, ce n'eſt pas le but de voſtre voyage: & ſi ce voyageur reſpondoit je vais à Harlem, il y paroiſtroit du déguiſement. Jean. 12. 44. Le mot de *ſeulement* convient à la verité mieux que celui de *tant*, puiſque il faut croire au fils & au Pere également. Mais il ſemble que le Seigneur va au devant de l'erreur de ceux qui s'imagineroient qu'en ordonnant de croire en luy, il ſe preſenteroit comme un nouveau Dieu, ſeparé du Pere, & qui par conſequent ſeroit oppoſé au Pere, laquelle imagination les feroit craindre que ce qu'il preſche ne fuſt une nouvelle eſpece de foy, qui auroit un autre objet que le Pere. Il les aſſeure que cela n'eſt point, & que c'eſt cette ſeule & meſme foy de l'Egliſe de touts les ſiecles, qui eſt la foy au Pere: Ce n'eſt pas meſme un compoſé de deux natures de foy, d'une foy au fils, & d'une foy au Pere, mais c'eſt une foy auſſi ſimple que la nature du Pere & du fils eſt une & ſimple. Le mot de *ſeulement* n'oſte pas cette idée de compoſition. Actes 5. 4. *tu n'as pas*
ſeu-

seulement voulu tromper les hommes mais Dieu; c'est la traduction de nostre Auteur, qui supplée outre le mot de *seulement* celui de *vouloir*, & l'on voit bien que ce qu'il en fait c'est parce que Dieu ne pouvoit estre trompé par Ananias, effectivement, mais de volonté *seulement*. C'est pourtant trop oser sur un passage, & mesmes si court, que d'y inserer deux mots. Pour n'avoir pas besoin de fourrer le terme de *vouloir* pour correctif, j'aurois mieux aimé retenir le mot de *mentir* qui est dans nostre traduction. A l'égard de l'autre supplement, s'il estoit necessaire d'en mettre un, je choisirois celui ci, tu n'as *pas tant* menti aux hommes *qu'a* Dieu. Mais sans qu'il soit besoin de cela, il faut penser que les Apostres se regardent ici comme n'estant rien, & supposent que Dieu agissant en eux est assez manifeste, en sorte que ce mensonge est censé s'addresser à Dieu directement, & ne tirer pas sa nature de ces vils objets. Quand St. Paul dit aux Corinth. 15. 10. que *ce n'est pas luy qui à travaillé*, *mais le Seigneur*, c'est au mesme sens que quand il leur à dit que *celui qui plante n'est rien*, & l'on retient bien cette façon de parler sans l'addoucir, ainsi il n'est pas besoin de supplement. Mais quand il en faudroit un je n'userois pas de celui de *seulement*, comme nostre Auteur; je mettrois, non pas *tant* moy *que la grace de Dieu* &c. cela est plus conforme à l'humilité du discours de l'Apostre.

Mais

Mais encore une fois il n'en est pas besoin: veu mesmes qu'en regardant St. Paul comme un instrument, on peut parler de luy comme d'un instrument, or on dit que c'est l'ouvrier qui travaille, non pas l'instrument. Ephes. 6. 12. quand nostre Auteur remarque *que nous ne sommes pas moins obligez à combattre contre la chair que contre le demon*, il dit bien une verité, mais elle n'est pas à propos sur ce passage, lequel aussi il à mal copié en oubliant *& le sang;* car il devoit sçavoir que dans cette phrase *la chair & le sang*, le nom de la *chair* ne se prend pas pour la corruption, le vieil homme, l'habitude du peché, comme ce nom se prend quelques fois estant mis seul: mais *la chair & sang* signifie *l'homme mortel*, consideré precisément selon cette nature dont il est revestu pendant sa vie terrienne. Et il se prend d'autant plus naturellement de cette maniere, que l'article manque en Grec, πρὸς σάρκα καὶ αἷμα, *contre chair & sang*, ou autrement avec nostre article indefini *contre de la chair & du sang*, c'est à dire, contre des choses qui soyent de chair & de sang. Cela estant, le sens revient à ceci; que l'Apostre nous represente que nous avons des ennemis qui sont esprit, & non pas *chair & sang*, qui sont au dessus de cette nature mortelle. Il ne faut donc pas regarder ici la *chair & le sang* comme marquant nos ennemis, car quand *l'homme mortel* est regardé comme ennemi de l'Eglise, ce n'est pas entant qu'hom-

qu'homme, mais entant que corrompu & rempli d'une malice qui le fait combattre contre tout ce qui est de Dieu; or cette façon de parler *l'homme mortel*, n'entre point dans ce vice, mais se borne dans l'humanité mortelle. C'est pourquoy il ne faut point avec nostre Auteur, suppléer le *seulement*, ni mesme suppléer le *tant*, quoi que celui ci seroit plus à propos. L'Apostre regarde les chefs de la guerre que nous avons à soustenir, & nous avertit qu'ils ne sont pas hommes mortels comme nous, quoi qu'ils employent des hommes pour leurs instruments, qu'ils ne sont point d'une nature infirme, point sujets à se lasser, ni à prendre fin, estant au contraire des natures spirituelles. Il est permis, sans mal parler, de rapporter quelques fois une guerre aux chefs qui en sont les Auteurs & les commandants, sans faire mention des troupes, particulierement des auxiliaires ; les hommes ne tiennent que ce dernier rang dans la guerre dont il s'agit, les demons tiennent le premier, & ainsi l'Apostre s'exprime assez regulierement ici, en indiquant les demons, & taisant les hommes, sans qu'il soit besoin de faire trouver qu'il face aussi mention des hommes, avec l'aide de quelques particules qu'on supplée. 1. Pierre 3. 3. 4. il n'est pas parlé *d'avoir soin*, & quoi que le sens qui naist de ce mot de nostre Auteur soit bon, ce n'est pas le sens précis de l'Apostre; voici ce qu'il dit,

les

Les femmes, par la pratique de l'obeissance, de la chasteté, & de touts les autres devoirs, doivent faire en sorte que leur ornement ne soit par leur habit quelque riche qu'il puisse estre, mais l'habitude des vertus Chrestiennes, appellé *l'homme interieur, & l'incorruption d'un esprit doux & paisible*, si bien que le prix & le lustre de leurs vertus efface le prix & le lustre de leurs ornements, & face dire qu'il n'est rien en comparaison. C'est ce que nostre Version exprime. Il est vrai que par là il ne se trouve pas que St. Pierre regle les ajustements : mais l'estude de la vertu, estant poussée comme il l'ordonne, les reglera bien. Or ce sens ne demande point qu'on supplée, ou, *tant*, ou, *seulement*. Ebreux 13. 9. je suis surpris que nostre Auteur parle de ce que le *pain est l'appuy du cœur, & que Dieu ne defend pas de se nourrir*; & qu'il face voir par là qu'il n'entend pas un texte si facile. Car il est clair qu'il s'agit des viandes de l'autel & des ceremonies legales, c'est le sujet sur lequel on debitoit alors *des doctrines diverses & estranges*, dont parle ce vers. 9. & *l'autel* est indiqué dans le v. 10. & dans cette mesme Epitre chap. 9. v. 10. les viandes de la loy ceremonielle sont traitées à peu prés comme icy. L'on voit combien il fait de fautes dans les passages qu'il manie. Il est bon de les avoir examinez, non seulement parce que ç'a esté une occasion de les esclaircir; mais aussi parce qu'on découvre de plus

en plus l'incapacité de ce pretendu traducteur, & combien peu on doit attendre une bonne Version de luy.

Par ces mesmes raisons je reverrai aussi les passages qu'il produit dans son chap. 9. parce qu'il nous y renvoye, cela regarde l'Article I. Il pretend que le v. 3. du c. 6. d'Exode se doit traduire, *je ne me suis pas seulement fait connoistre à eux par mon nom Jehova, ou plutost, n'ay je pas mesme esté connu d'eux par mon nom Jehova?* Il y a dans cet article une inconstance fort plaisante là dessus, qui monstre comment il prend garde à ce qu'il dit. *Il n'y aura peut-estre personne*, dit-il, *a qui on face remarquer que la Particule Hebraïque qui se trouve dans l'Original, se prend souvent interrogativement, qui ne demeure d'accord qu'il n'y a pas de raison de la prendre en un autre sens en ce lieu*; il appuye cela d'Auteurs Chrestiens, Juifs, Grecs, & Ebreux. Cependant il rapporte en suite des raisons pour traduire autrement ce passage en suppleant l'adverbe *seulement*, & il nous propose cette maniere d'interpreter avec l'autre; il est vrai qu'il insere ces mots entre deux, *ou plustost*, mais on sçait que cette façon de parler, est ordinaire quand il reste du doute, & marque un penchant simplement, non pas un choix decisif. Cela ne se peut excuser en disant que le sens soit le mesme, & qu'il n'y ait de difference que dans la maniere de parler: car le sens est fort different, le dernier affirme

affirme que Dieu s'eſt fait connoiſtre par ſon nom *Jehovah*, ſans avoir d'égard à d'autres noms, & le premier n'affirme pas proprement qu'il s'eſt fait connoiſtre par ſon nom Jehova, car il preſuppoſe ſimplement qu'il l'a fait, auſſi bien que par d'autres noms. Pour conſiderer ſeparément le merite de ces deux verſions de l'Auteur: Je ne veux pas diſputer que *lo* ne ſe *prenne* quelques fois *interrogativement*. Quoi qu'en paſſant je blaſme le peu de ſincerité de l'Auteur qui dit que cela arrive *ſouvent*, car je ne trouve pas que luy ou d'autres en alleguent plus de ſix ou ſept exemples: or y en ayant contre ce petit nombre pluſieurs milliers où il ne ſe prend pas interrogativement, c'eſt abuſer les gens d'appeller cela *ſouvent*, pour leur imprimer une fauſſe opinion du fait. Je ne laiſſe pourtant pas de remarquer que les exemples qu'on allegue ſont douteux, & qu'on s'y peut paſſer de prendre *lo* interrogativement, en donnant à la Periode un autre air aſſez aiſé. Exode 8. 26. peut repreſenter la propoſition de Pharaon comme ridicule, *voyez*, *nous ſacrifierions l'abomination des Egyptiens & ils ne nous lapideront pas*, pour dire que c'eſt extravaguer de ne pas voir que l'un eſt un inſeparable de l'autre, faire un tel ſacrifice, & eſtre lapidé par eux. Pour Job 3. 21. *lo* n'y eſt pas. Je viens à Lament. 1. 12. où il eſt faux que *toutes les verſions ayant exprimé lo par une interrogation*, comme on le verra dans le Re-

cueüil que Polus en a fait. Et cela n'est pas neccessaire, car il suffit de prendre cela sur le ton d'un reproche amer, *cela ne vous touche point!* on s'estonne de la stupidité qu'on remarque en eux. Je rencontre aussi Lament. 4. 36. allegué à mesme fin, mais il semble plustost que ces mots *le Seigneur ne le voit pas* sont joints avec le peché *de faire tort à quelqu'un en sa cause*, parce que les versets 37. 38. 39. relevent cette fausse imagination du pecheur, en sorte qu'elle semble avoir esté presuppofée. Quelques uns mettent aussi en ce rang Job. 2. 10. mais sans necessité, comme on le voit par la version de Geneve. Il ne me reste d'exemple que 2. Rois 5. 26. encore se peut on passer d'interrogation, comme fait R. Levi, qui l'explique *mon esprit ne s'en estoit pas allé*, ma lumiere Prophetique ne s'estoit pas retirée quand l'homme &c. & le verbe *halach* (aller) se trouve ainsi pris pour s'en aller en quittant l'homme Job. 16. 6. Mais cela soit dit pour monstrer que les licences ne sont pas si communes que l'on croit, & qu'il est plus aisé de les prendre que de les justifier. Au reste, que j'avoüe tous ces exemples, cela ne fera rien pour l'explication interrogative que nostre Auteur pretend placer Exode 6. 3.

Car il y à de la disparité entre ces passages là & celui cy. Je ne voy point, (comme je l'ai déja declaré sur Deuter. 29. 4. voyez L. 2. S. 5.) Je ne voy point qu'entre des sentences liées qui sont tou-

toutes categoriques, la particule *lo* face le commencement d'une interrogation ſans le ſecours d'une autre particule. Outre ceci qui regarde *lo*, la matiere meſme n'admet pas cette interrogation. Car il ſe fait une oppoſition manifeſte entre le nom de *Schaddai* & le nom de *Jehova*, par égard à la connoiſſance qui avoit eſté donnée aux Patriarches, & ainſi l'on doit entendre qu'ildit que comme Dieu leur à eſté connu ſous le premier de ces noms, il ne leur à donc pas eſté connu ſous le ſecond. C'eſt auſſi à quoi les expreſſions du texte & leur arrangement conſpirent. (1.) Dieu fait deux membres ſeparez dans cette Periode, l'un pour *Schaddai* & l'autre pour *Jehova*, (2.) il compoſe chacun de ces membres de termes differens; (3.) il n'auroit mis *lo* que pour obſcurcir ſa penſée, s'il avoit eu la meſme que noſtre Auteur, car ſi ce *lo* n'y eſtoit pas *l'affirmation forte & poſitive* paroiſtroit, & parce qu'il y eſt, il paroiſt pluſtoſt une negation; & neantmoins Moyſe n'eſtoit pas de ceux à qui Dieu veut parler obſcurement par une juſte punition, c'eſt pourquoi il n'eſt pas à croire que Dieu luy euſt ainſi obſcurci le ſens de ſes paroles en y inſerant un mot qui ne pourroit ſervir qu'a cela. (4.) Meſmes les trois derniers mots *lo nodanghti lahem* ſeroient ſuperflus au fonds, & il y auroit eu plus de clarté ſans eux qu'avec eux ſi noſtre Auteur avoit raiſon. Mais comme la Periode eſt eſtoffée & diſpoſée, le ſens negatif

est seul naturel. Ce seroit une trop longue entreprise d'achever ici l'explication de ce passage. Il suffit que l'on peut fort bien *ajuster la contradiction* qui travaille nostre Auteur, & mesmes sans suppléer le *seulement* comme il il fait: Et cela encore sans donner *à Moyse le privilege d'avoir le premier connu Dieu par le nom de Jehova.* Je le fais dans mes Commentaires de la langue Ebraique. Pour cet endroit il suffit que nostre Correcteur est refuté avec son Mr. le Clerc. Toutesfois pour contenter le Lecteur qui outre la refutation de l'erreur pourroit souhaiter d'entendre aussi l'éclaircissement de la verité ; Je l'ajouterai autant que je le pourrai sans faire la digression trop longue. Il faut pour cela, non s'éloigner de la proprieté du termo *lo*, mais rechercher de plus prés celle des autres termes. En le faisant je confesse que nostre version manque un peu d'exactitude, & je trouve que l'Original donne ce sens ; *Je suis apparu à Abraham à Isaac & à Jacob entant que Dieu qui est suffisant, mais je ne leur ai pas esté connu selon mon nom de Jehova.* Sur quoi je fais ces remarques. 1. *Estre connu* respondant ici à *estre apparu*, se doit prendre au mesme sens. 2. Dieu ne dit pas que son nom *Jehova* n'ait pas esté connu; Dieu est lui mesme le sujet de l'enonciation & l'objet de la connoissance dont il s'agit & qui est niée, mais ce nom Jehova est employé seulement pour indiquer la maniere de cette connoissance de Dieu.

3. Aussi

3. Auſſi le *Beth* n'eſt pas ici, le mot *Schemi* y eſt mis nuement, de la meſme maniere que l'on met en Grec un accuſatif en ſouſentendant κατὰ *ſelon*. 4. Par ce moyen donc, cela ſignifie que Dieu *n'a pas eſté connu par voye d'apparition & de veuë aux Patriarches ſelon le ſens du nom Jehova*. 4. Le ſens de ce nom regarde l'incarnation, & Dieu entant que Dieu homme, ainſi que je le prouve dans l'ouvrage cy-deſſus marqué. Et par cette raiſon Dien lui a donné la forme du futur, *je ſerai ce que je ſerai, je ſerai, il ſera*, l'incarnation eſtant encore à venir. 5. Cela eſtant, il y a de la difference entre paroiſtre entant que Dieu tout ſuffiſant, & entant que Jehova; car il paroiſt ſous le premier titre dans les operations bien-faiſantes, mais ſous le ſecond il n'a paru que quand on l'a veu Dieu-homme, de la maniere que Jean. 1. 14. exprime. 6. De ces remarques reſulte la verité de cette negation, il n'a pas paru aux Peres, ni avant l'incarnation, en tant que Jehova. 7. Il a pourtant monſtré par diverſes graces anterieures, qu'il devoit certainement remplir ce nom ſe faiſant Dieu-homme, il a paru par avance qu'il ſeroit tel tres-aſſeurement, ſelon la vertu retroactive de ſa mediation. 8. Cette vertu eſtoit de deux eſpeces, l'une concernant le ſalut eternel des fideles, & l'autre la conſervation du peuple d'Iſraël pour en ſuſciter l'humanité qui devoit eſtre jointe à la divi-

nité du Dieu-homme, le Messie. 9. Dans ce dessein, Dieu devoit infailliblement retirer & garantir le peuple d'Israël de touts les perils & les maux qui tendoient a le destruire. 10. Tel estoit leur esclavage sous la main meurtriere de Pharaon; d'où l'on peut comprendre que le decret que Dieu avoit fait de se rendre Dieu-homme, & qui est envelopé sous le nom de Jehova, est employé fort efficacement pour asseurer le peuple de sa delivrance, car Dieu ayant resolu cela, & n'ayant pas encore executé cette resolution, il s'ensuivoit necessairement que Dieu les delivreroit de l'estàt destructif où ils estoient. 11. Ainsi Esaie 7. la certitude de la venue future du Messie Dieu-Homme est alleguée comme un signe que Dieu ne manqueroit pas de delivrer de la main des ennemis la tribu de Juda d'où ce Messie devoit estre suscité en son temps.

Je ne finirai pas sans avoir parlé des passages où l'Auteur supplée ce mot *seulement*, puis que c'est pour eux qu'il nous avoit renvoyez icy. Je dis que l'on ne le doit pas suppléer Exode 16.8. & 1 Sam. 8.7. & que l'Auteur parle mal quand il dit que les Israëlites avoient également rejetté le gouvernement de Samuël & celui de Dieu : la republique estoit alors une pure Theocratie, Dieu y remplissoit la place du Monarque: & de petits envoyez, de petits commis, (car c'est le seul rang que Moyse & Aaron tenoyent sous un tel Roy d'Israel) doi-

doivent parler ainſi, lors qu'on meſpriſe leur geſtion, ce meſpris ne nous regarde pas, mais noſtre Monarque, & cela eſt plus emphatique, plus reſpectueux pour leur maiſtre, & plus touchant pour les rebelles, que s'ils y vouloient eſtre conſiderez, en inſerant ces termes, *pas ſeulement*. On ne le doit pas ſuppléer non plus Oſ. 6. 6. Car quoy qu'il ſoit vrai que les Sacrifices eſtoient rendus agreables à Dieu par la bonne diſpoſition de ceux qui les offroient dans un eſprit de *gratuité*, un cœur animé de charité; il eſt pourtant vrai au contraire, qu'en diſtingant le ſacrifice, & la charité, pour les mettre en oppoſition, en ce ſens, tout l'agréement pour Dieu eſtoit dans la charité, & il n'en reſidoit aucun dans le Sacrifice: Ce paſſage à encore une autre eſtendue à quoy Jeſus Chriſt à regardé, Matth. 9. 13. & 12. 7. c'eſt que Dieu n'a inſtitué les Sacrifices que dans la penſée qu'ils ne préjudicieront point à la *gratuité* & la charité qu'il exerce envers les hommes, en ſorte qu'en cas de quelque impoſſibilité à les accorder enſemble, la Ceremonie cede, & la gratuité à lieu; c'eſt ainſi que le Sabbat à cedé à la bonté qu'il à euë de vouloir nourrir les Apoſtres en ce jour là; c'eſt ainſi que le ſoin de la pureté Ceremonielle a cedé au ſoin de convertir les ames. Or dans cette concurrence des deux, Dieu ne veut que l'une qui eſt la *gratuité*; il ne faut donc point les joindre par un *pas ſeulement*. L'exemple

qui demeure donc, c'est Genese 32. 28. auquel nous admettons ce supplement, *desormais tu ne seras pas nommé seulement Jacob, mais Israël,* parce que l'experience nous apprend ce fait, qu'il n'a pas perdu le premier de ces noms, & qu'il les à portez tous deux ensemble. Remarquez la rareté de semblables exemples. Et défiez vous de ceux qui bastissent hardiment sur ce que ces licences sont familieres. Quelques uns mesmes les appellent des Ebraïsmes, quoi que les langues Greque, Latine, & Françoise, n'ayent rien de different de l'Ebreu à cet égard. Mais il n'y à point de gens qui voyent tant d'Ebraïsmes que ceux qui sçavent le moins l'Ebreu, comme il n'y en à point qui voyent tant de joyaux que ceux qui ignorent l'art des joalliers. Toute cette discussion est venue à l'occasion du passage Rom. 9. 16. ou l'Auteur vouloit oster du texte une preuve de nostre impuissance morale pour le bien, en inserant un supplement qui laisse de la place au franc-arbitre, & pretendoit nous jetter de la poudre aux yeux, par une multitude de passages conformes en apparence, mais inutiles comme je l'en ai presentement convaincu. La traduction qu'il nous prepare nourrira l'orgueüil de l'homme, & affoiblira les causes de son humiliation, non seulement en enervant ce que l'Escriture dit de nostre impuissance, mais aussi en nous espargnant & en nous flattant sur d'autres points.

SECTION II.

Sur les pechez dont on diminue & mesmes dont on oste la coulpe.

DAns le Chap. 14. art. 34. il fait passer des pechez pour des choses innocentes en retrecissant la condamnation que Jesus Christ a prononcée sur les *paroles oiseuses* Matth. 12. 36. & les restreignant aux paroles *fausses* ou mesmes aux *pernicieuses*, en sorte que des paroles qui n'auront pas esté dans le rang des *pernicieuses* ne nous rendent point coupables devant Dieu, & n'ont besoin ni de repentance, ni de foy, ni de priere, ni de pardon: ce qui nous fera paroistre à nous mesmes bien plus justes, que ne fait nostre version. Il fait extremement le sçavant Critique là dessus, & employe & toutes les plus riches curiositez de son erudition, & toutes les plus belles figures de sa Rhetorique, enfin un verbiage prodigieux, dans cet Article, pour nous persuader que son interpretation est la seule bonne sur ce passage; & cependant il n'en a pas encore pû choisir une, il est en suspens entre le mot de *fausses*, & celui de *pernicieuses*, comme il estoit auparavant entre celui de *faux*, & celui de *meschant*. Il disoit, que le mot ἀργὸς *signifie proprement faux*

faux ou meschant. C'est plaisamment parlé; un mot n'a *proprement* qu'une signification, or *faux* ou *meschant*, sont deux significations diverses, une parole peut estre *fausse* sans estre *pernicieuse*, comme un mensonge officieux qui garentit quelque honeste homme de la mort, & une parole est *pernicieuse* sans estre *fausse*, comme une mesdisance, une accusation qui n'est pas accompagnée des excuses legitimes qu'on a, reveler une action innocente à un homme qui la prendra pour une offense. Un mot ne peut donc *signifier* ces deux choses, *faux*, & *meschant*, *proprement*; & on se divertit à voir un homme qui faisant le maistre, fait mine de vous aller dire ce qu'un mot *signifie proprement*, & ne le peut trouver, mais aprés avoir dit d'une façon, dit de l'autre. Ce qui rend ce personnage plus agreable, c'est qu'il se produit en qualité d'etymologiste, & affirme fortement *que si on a égard à l'Ethymologie* (il l'escrit ainsi) *du mot ἀεγὸς, il signifie proprement faux* ou *meschant*. Et neantmoins faites l'anatomie du mot selon les regles de l'etymologie, vous trouverez qu'il n'est autre chose qu'un composé de l'alpha (α) *privatif* & du mot ἔεγον *œuvre*, en sorte qu'il signifie *privé d'œuvre*, qui est ce que nous appellons *oiseux*, & c'est ainsi que le prend St. Matth. 20. 3. & 6. pour des hommes qui estoient au marché *sans rien faire*: par proportion, toute chose qui ne sert pas à quelqu'un des biens à quoi

quoi les choses de sa sorte doivent servir, est *oiseuse*. Et nous ne sçaurions empescher qui Jesus n'ait dit que nous rendrons conte de toutes les paroles qui ne servent point, & que puis qu'il l'a dit, cela ne soit vrai. Cette exposition est veritable, & l'homme est obligé de la recevoir. L'on ne s'en pourra empescher si l'on fait ces considerations, (1.) Il est constant que le mot Grec, comme je l'ai monstré par son etymologie & par son usage, signifie *oiseux*, qui ne fait rien, qui ne sert point. Et cela paroist mesme par les peines & les tortures que l'Auteur se donne à prouver qu'il signifie quelques fois *faux* ou *meschant*. En effet cela est incomparablement plus rare, & ne peut passer que pour une figure qu'on appelle *synecdoche generis pro specie.* Il en est de mesme lors qu'il se prend dans une signification que l'Auteur n'a pas remarquée, pour une pierre *brute* & *rude*, c'est aussi di-je une figure, mais une metonymie, parce que les pierres & semblables matieres qui n'ont pas esté travaillées (ἄνευ ἔργου) sont *rudes.*

(2.) Quand il s'agit de donner des bornes plus resserées à un mot qui en a de plus larges Originellement ou par l'usage, & que le discours où on le trouve est une loy ou une condanna- qui nous concerne, nous devons penser que les droits de la justice divine passent nostre portée, & que sa Jurisprudeuce peut aisément s'étendre plus

plus loin que nostre jugement. Quand St. Paul escrit aux Corinthiens. (1. Epist. c. 10. 31.) *soit que vous mangiez, soit que vous beuviez, soit que vous faciez quelque autre chose, faites toutes choses à la gloire de Dieu*, il comprend sous les autres choses, soit que vous vous reposiez, soit que vous vous divertissiez, car nostre nature en à besoin comme du repos, & cela, soit par des jeux, soit par des conversations. Un repos qui est pris dans le temps & dans la mesure où il peut servir à nous remettre en estat de vaquer aux œuvres à quoy nous sommes appellez, est à la gloire de Dieu & n'est pas un repos *oiseux*: s'il va jusqu'a léxcez, c'est un repos *oiseux*, & merite que Dieu nous en redemande compte. Il en est de mesme de nos recreations. Soit qu'elles consistent en actions, ou en paroles, si elles ne sont pas propres à nous redonner de l'alegresse pour les œuvres & les emplois de nostre vocation, elles sont *oiseuses*. En un mot le repas, le repos, le jeu, le discours, & toute la recreation d'un homme qui à sa vocation à cœur, sont reglez par cet esprit, & ne sont pas *oiseux*. Mais ceux d'un homme qui s'oublie, & qui perd de veuë sa vocation, & sa grande affaire, ceux la, di-je, sont *oiseux*: & ils sont quelque chose de pis quand outre cela ils ont quelque autre vice. 3. En limitant ces paroles de Jesus Christ l'homme prend la hardiesse de donner des bornes à ses obligations envers Dieu, & c'est à

nos

nos risques, & sur peine de dannation si nous les limitons trop, puis qu'alors nous nous permettons ce que Dieu nous defend sur cette peine mesme. 4. Nous ne sommes que des sujets, & nous n'avons nul droit sinon celui d'obeïr. 5. Dieu à tout cela devant les yeux quand il nous prescrit nos devoirs, & ainsi il nous les impose dans toute la rigueur & la force des termes dont il se sert; si ce n'est que luy mesme y face quelque limitation par d'autres paroles; auquel cas les interpretations raddoucies seroient seures, procedant du Seigneur aussi bien que les paroles interpretées, & auroient mesme autorité qu'elles.

De toutes ces veritez, je conclu qu'il faut que nous entendions les *paroles oiseuses* dans le sens propre, qui est le plus estendu, puis que Dieu à voulu se servir de ce mot afin de nous exprimer nostre obligation, & qu'il ne nous en a donné aucune restriction qui soit revestue de son autorité. Nous serions bien etourdis d'en recevoir une qui n'est emanée que de la Critique des hommes, qui se font juges dans leur propre cause, mais qui ne seront juges ni d'eux mesmes ni de nous pour nous absoudre au dernier jour. Cependendant nostre Auteur nous insinue la limitation la plus estroite, quoy qu'en chancelant, car encore qu'il se serve quelques fois du nom *fausses*, comme s'il condannoit toutes les paroles fausses, il se sert encore encore plus souvent du titre de *mes-*

chan-

chantes & de *pernicieuses*, & il le propose le premier & le dernier, & ainsi il nous imprime dans l'esprit cette pensée que la condannation se limitera aux paroles meschantes & pernicieuses, ce qui nous donne d'autant plus de champ pour nous emanciper en paroles, & plus de matiere de transgresser les regles expresses du Seigneur; & d'entasser des paroles defendues les unes sur les autres avec securité pour grossir d'avantage le mauvais compte que nous aurons à rendre.

Il à neantmoins tant de passion pour cela, qu'il ose mentir sur un fait facile à verifier. C'est dans ce discours: *On ne voit pas même de raison qui oblige à preferer quelques Manuscrits qui ont a la verité en ce lieu un terme qui signifie quelques fois inutile, à plusieurs autres comme ceux que Robert Estienne avoit, qui ont un terme qui signifie positivement meschant.* Le mensonge est de dire que Robert Estienne avoit *plusieurs* Manuscripts de cette leçon. Il ne faut que consulter son Edition qui porte les diverses leçons, c'est celle de 1550. in folio; elle porte visavis de ἀργὸν, cette note πονηρὸν ιδ', qui marque qu'on trouvoit ce mot signifiant *meschant*, dans un Manuscript seul, à sçavoir dans celuy qu'il n'avoit jugé devoir placer que le *quatorziéme*. Il en avoit quinze, & de plus l'imprimé de Complute, desquels il tiroit ses diverses leçons, & l'Edition de Basle laquelle il copioit pour luy servir de texte. Et en touts

ces

ces exemplaires, il ne trouve πονηρὸν que dans un seulement, & encore du dernier rang. C'est donc mentir que de vanter *ceux que Robert Estienne avoit.* Il y a plus. Nostre Auteur pour faire plus d'illusion, ne dit pas, *à plusieurs que* Robert Estienne avoit, mais, *à plusieurs autres comme ceux que Robert Estienne avoit.* Ce qui insinue qu'outre *ceux que Robert Estienne avoit*, il s'en trouvoit *plusieurs autres.* Or il ne s'en est point trouvé, du moins jusqu'a l'an 1675, que fut faite l'Edition d'Oxford in 8. car cette Edition rapporte le resultat de la conference de plus de quatre-vints, on pourroit mesme compter prés de cent Manuscripts; & cependant sur ἀργὸν, elle marque simplement πονηρὸν S. 1. c'est adire, *un exemplaire d'Estienne.* D'un il en fait plusieurs, pour nous abuser. Et il pousse la mauvaise foy encore plus loin, car en parlant de ceux qui ont en ce lieu un terme qui signifie *inutile*, il les appelle *quelques Manuscripts*, & ceux qui ont l'autre terme, il les appelle *plusieurs*; or ce mot de *plusieurs* fait entendre un plus grand nombre que le mot de *quelques*, par là donc il nous fait accroire qu'il y en avoit un plus grand nombre qui portoient πονηρὸν, que de ceux qui avoient ἀργὸν, & cependant nous voyons combien cela est faux. Maintenant nous avons une responsе preste à ce que l'Auteur dit, qu'on *ne voit pas de raison* qui doive obliger à preferer les Manuscripts qui li-

 sent

sent ἀργὸν *oiseuse*, à ceux qui lisent πονηρὸν *meschante*. Il croit qu'on *n'en voit pas de raison* parce qu'il s'imagine l'avoir bien cachée, par sa fausseté, que j'ay relevée. En effet on ne verra pas de raison pour cela, mais on sera persuadé d'avoir une raison à l'encontre pendant qu'on envisagera ceux qui lisent πονηρὸν comme *plusieurs*, & les autres comme en moindre nombre. Mais cette illusion frauduleuse estant dissipée, & nous estant connu qu'il n'y avoit qu'un Manuscript pour la leçon de πονηρὸν *meschante*, mais que de l'autre costé il y en avoit quinze pour la leçon ἀργὸν *oiseuse*, chez Robert Estienne, outre les deux plus celebres impressions de ce temps là, estant mesme juste d'ajoûter touts les Manuscripts d'où les diverses leçons d'Oxford estoient puisées: On voit *de la raison*, & une raison fort legitime, qui *oblige à preferer les Manuscripts* que nous suivons. Il est important de monstrer ainsi quel homme c'est que nostre pretendu traducteur afin qu'on sçache qu'il ne se faut pas fier à luy.

La sentence de Jesus Christ estant establie & constante, que fait cet homme de crier contre la leçon du mot *d'oiseuse*, sinon invectiver contre son Dieu, son Legislateur, & son juge, & d'apprendre aux autres à faire le mesme crime? *ces idées de Dieu* que vous appellez *estranges*, *ces arrests* que vous dites *capables de jetter les hommes dans le mespris de ses commandements*, sont de Jesus Christ, & non pas de nous: *que som-*

ſommes nous ? (que vous murmurez contre nous, comme les Iſraëlites contre Moyſe,) *vos murmures ne ſont pas contre nous, mais contre l'Eternel.* Mais penſez y mieux. Avoir de Dieu cette idée que les paroles *oiſeuſes* l'offenſent, & l'enſeigner ainſi aux hommes, c'eſt exalter ſa parfaite ſainteté, & l'oppoſition abſoluë où il eſt avec toute ſorte de dereglement, c'eſt imprimer aux pecheurs plus de ſentiment du beſoin qu'ils ont de ſa grace; c'eſt les humilier par le nombre de leurs fautes, c'eſt les animer à demander miſericorde, c'eſt leur apprendre à compter toutes leurs paroles oiſeuſes entre les ſujets de leur reconnoiſſance envers Dieu pour les leur avoir pardonnées. Ce n'eſt donc pas avoir ou donner des *idées eſtranges* de Dieu. Pour ce qui eſt du meſpris que les Libertins feront des Commandements de Dieu, il y à ſi peu d'apparence de l'empeſcher, que nous ne nous en detounerons pas le moins du monde noſtre droite route, & ſi l'Auteur s'imagine qu'en les eſpargnant il les rendra reſpectueux, il s'y trouvera trompé. A l'égard *des gens de bien*, à qui l'Auteur fait *dire*, *comment eviter d'eſtre condanné pour tant de diſcours inutiles?* Ils ne diront jamais cela s'ils ſont de vrais *gens de bien*, des fideles attachez à Jeſus Chriſt, & à ſon Evangile; car des gens de bien de cet ordre ſçavent par experience, comment ils peuvent eviter d'eſtre condannez pour leurs pechez quelques nombreux qu'ils

X 2 ſoient,

soient, puis qu'ils ont déja senti *que le sang de Christ nous nettoye de tout peché*: & cette difficulté que fait l'Auteur feroit douter de son Christianisme.

Il revient par une autre voye à extenuer le peché de l'homme, dans l'article 51. disant qu'il faudroit oster des versions les termes de *peché & de pecheurs*, & mettre en leur place ceux de *criminels & de crimes*. L'on peut lire ses petites raisons, semblables à celles de l'article precedent. Voici ce que j'y responds. Premierement, pour les termes, le mot Ebreu *chet* que nous traduisons *peché* se dit des petits pechez, par exemple Deut. 24. 15. d'avoir retardé d'une heure le payement du mercenaire, attendant jusqu'a ce que le soleil soit couché, on ne pourroit pas appeller cela un *crime*. Et Chap. 25. 2. on voit que le mot Ebreu *raschangh* comprend les grands & les petits pechez puis qu'il veut qu'on juge du peché selon ses diverses mesures, & mesme il ne s'agit pas la de *crimes* puis qu'il n'y va que du foüet. Ex 20. 20. *pecher* comprend les petits pechez, car la crainte de Dieu & sa presence tend à empêcher les petits pechez, & non les grands seulement, qui sont appellez *crimes*. Le mot de *pecheur* se trouve aussi Deut. 25. où nous avons veu qu'il n'est pas necessairement question d'un grand pecheur. En lisant dans le Levitique les Chapitres 5. 6. & 7. on trouvera qu'une partie des pechez qui sont exprimez par les mots Ebreux ne sont pas des cri-

crimes. Et le Grec respond en cela à l'Ebreu, de sorte que dans l'Original du nouveau Testament ἁμαρτάνειν s'employe pour un *peché* qui n'est pas un *crime*, par exemple Matth. 18. 15. puis qu'il se peut assoupir entre deux particuliers, que la connoissance de deux tesmoins ne met pas en danger du supplice, & que l'on n'encourt autre punition que celle qui conviendra à la rebellion contre l'Eglise, si l'on y tombe en continuant. De mesme ἁμαρτία se dit Rom. 7. 7. de la simple convoitise, qui est le moindre des pechez, un peché momentanée, sans resolution, & sans aucun mauvais effet, bien éloignée encore de ce qui s'appelle *crime*. Ainsi ce que l'Auteur projette sur ces mots n'est pas faisable. A légard des choses & de ses raisonnements; Encore que nous usions dans nos versions des simples termes de *pechez* & de *pecheurs*, & que nous y comprenions les moindres fautes, l'on n'a pas sujet de *se desesperer*, ayant Jesus Christ pour pleige; pourveu que nous ayons une repentance & une foy sinceres. C'est un bien d'estaler le nombre des pechez, plus on le monstre grand, plus on rend les fideles humbles dans la penitence, affamez de la grace justifiante, reconnoissants, & aimant Dieu pour l'avoir receüe. Et quel malheur trouve-t-on que *les impies & les profanes s'imaginent que toutes les fautes soient égales*? s'ils les croyent toutes grandes, ils n'en seront que plus prests à sentir la componction du cœur: s'ils les croyent tou-

tes petites, ce n'est pas nous qui le leur enseignions: & quelque imagination que ces sortes de gens en puissent avoir, ce n'est pas un sujet de donner une nouvelle face à nos versions. Ainsi rien n'est si leger que les raisons de l'Auteur pour mettre au lieu des termes de *peché* & de *pecheurs*, ceux de *criminels* & de *crimes*. Mais de l'autre costé nous voyons un mal a le faire. C'est que les hommes enclins comme ils sont à endormir leur conscience, n'entendant parler que de *crimes* & de *criminels* dans les menaces & dans les reproches & dans les jugements de Dieu que l'Estriture propose, se figureroient aisément que Dieu ne hait & ne punit que les grands pechez auxquels ces noms sont attachez, & ainsi ils ne penseront pas que Dieu prenne garde aux petites fautes, ni qu'il les compte pour des pechez: opinion qui feroit une bréche à l'estude de la sanctification, & leur osteroit le soin de se reconcilier avec Dieu pour elles. L'Auteur cependant inculque encore cette fausse & dangereuse opinion dans son Chap. 14. article 189.

Lors qu'il veut que *tomber dans le peché*, *signifie les plus grands crimes*, & particulierement Rom. 11. 11. & 1. Cor. 10. 12. & Jaq. 2. 10. Qui l'a empesché d'alleguer aussi Jaq. 3. 2. Dans ce passage tomber (πταίειν) comprend evidemment les pechez mediocres & petits comme estant les plus communs, & ceux de qui

qui un St. Apostre peut dire, πολλὰ πταίομεν ἅπαντες, *nous tombons touts plusieurs fois.* Il seroit bon de mettre ainsi dans nostre version, puis que c'est l'original mot à mot. Dans 1. Cor. 10. & Jaq. 2. le meilleur est de prendre aussi le *peché* generalement sans avoir égard au plus ou au moins, pour ne se flatter jamais dans les moindres fautes. *Naphal* aussi marque le peché Jerem. 8. 4. car c'est un reproche de la faute que commettoient les Juifs, selon l'original. Neantmoins je ne dis rien contre sa correction Prov. 24. 16. seulement je dis que ce que nos Commentateurs luy font dire, se trouve assez Jaques 3. 2. que j'ay allegué. Et ce que l'Auteur propose dans son Chap. 15. art. 23. concourt à ce mauvais effet, de faire moins craindre les pechés. Il fait concevoir que pour meriter la mort devant Dieu il faut estre ce qui s'appelle *criminel*, par distiuction d'avec les pecheurs qu'on nomme ainsi simplement à cause qu'ils ne sont pas sans peché. C'est ce qu'il met dans les esprits des Lecteurs en disant que dans les passages qu'il allegue, où il est parlé de ceux qui *s'abandonnent aux desordres*, & qui par consequent sont dans l'estat de pecheurs eminents & de *criminels* proprement dits, le terme *d'estre mort* signifie *meriter la mort;* & en donnant d'abord pour des termes de mesme signifieation & tout pareils, *estre criminel* & *meriter la mort.* Asseurément on peut inferer de là en vertu de l'opposition, que ceux

qui ne s'abandonnent pas aux desordres ne portant pas le nom *de criminels* ne meritent pas la mort, le merite de la mort estant affecté à ces derniers, à ces pecheurs insignes, à ces abandonnez. Il veut nous persuader qu'estre mort, c'est *meriter la mort* quand il est dit que le fils prodigue *estoit mort* Luc. 15. 22. & ainsi des suivants. Mais c'est mal prendre cette façon de parler, car la mort est un estat *interne*, & represente la disposition qui est dans le sujet mesme regardé en soi & absolument; mais au contraire le *merite* est relatif à une chose, à une punition, qui n'est pas encore dans le sujet, & qui peut estre n'y sera jamais, & le *merite* marque outre cela une relation à celui envers qui l'on merite, & de qui doit proceder la recompense qu'on merite. La phrase a cette force (je di, de marquer un *estat interne*, qui est celui de *l'impuissance morale*, expliquée cy devant Sect. 1. de laquelle par ce moyen nous avons une nouvelle preuve dans ce titre, *morts*,) & l'on n'a pas droit de l'énerver, à moins que l'on n'en apporte une bonne raison. C'est une figure, que l'Auteur nomme mal une *equivoque*, selon son erreur ordinaire que j'ay relevée aux occasions, c'est, di-je, une figure qui de cette maniere est naive, & non tirée de loin, comme elle l'est de la façon que l'Auteur la prend. Si dans St. Luc. 15. 22. *estre mort* ne signifioit que *meriter la mort*: l'autre fils ne meritoit donc pas

pas la mort, puis qu'*estre mort*, c'est une difference que l'on met entre son frere & luy, & neantmoins il est vrai que touts meritent la mort, les moins *abandonnez* mesmes, estant obligez de demander sans cesse la remission de leurs pechez dont la recompense est la mort, selon St Paul. Le mesme inconvenient se trouveroit 1. Tim. 5. 16. touchant les veuves opposées à la voluptueuse: Et Eph. 2. 1. touchant les convertis opposez aux impenitents du monde: & Matth. 8. 22. touchant les Disciples opposez aux gens qui ne suivoient pas Jesus Christ: & ainsi des passages où il se fait de semblables oppositions. Nous meritons tous la mort par nos pechez anciens & quotidiens. Mais les fideles ne sont pas *morts*, car ils sont regenerez.

SECTION III.

Sur les menaces que l'on rend incertaines ou que l'on reduit aux peines temporelles.

L'Auteur du Projet n'est pas encore content de cela, il rend le *merite de la mort* incertain à l'egard de l'évenement. C'est dans son Chap. 14. article 189. *Il ne faut pas traduire*, dit il, *ce qui est dit Genese 2 17. vous mourrez de mort, ou, vous mourrez sans remission.*

Mais, vous meriterez de mourir sans remission. D'abord on le peut arrester en lui demandant ce que signifie cette queuë, *sans remission*; & ce qu'elle fait de plus que si sans elle on disoit *vous meriterez de mourir* seulement. Je demande donc si cette façon de parler *vous meriterez de mourir sans remission*, signifie vous meriterez de mourir & vostre offense sera sans remission, elle ne vous sera point pardonnée: ou bien est ce à dire, vous meriterez de mourir, & cela vous arrivera si la remission n'intervient, qui vous en exempte? Le premier sens c'est celui que nous soustenons contre les amolissements de l'Auteur; & c'est le seul qui soit naturel à cette phrase Françoise: Car pour l'autre sens raddouci, il faudroit dire, sans *la* remission. Dira-t-il donc qu'il joint ces mots non à la phrase entiere, non avec *vous meriterez*: mais avec *mourir*: Mais que voudra dire cela? il semblera qu'on face une distinction entre mourir sans remission, & mourir non sans remission, & par consequent avec remission. Mais quelle distinction sera celle là? Mourir avec remission c'est une chose contradictoire: celui qui meurt de quelque maniere que ce soit, meurt sans remission, l'execution de la mort estant presente, & l'ame se separant du corps par la mort, quelle remission y auroit il? L'Auteur veut pourtant empescher que cette sentence ne soit absolue, en mettant de la distinction entre *ce qui doit arriver*, & *ce qui devroit*

arri-

arriver. Ainsi le doute se respand sur toute la menace : on te dit, ô Adam, non pas que tu dois mourir dans ce jour là, mais que tu *devrois* mourir dans ce jour là, & tu peux douter si tu mourras dans ce jour là, ou non ; par la mesme raison, quand on te dit non pas que tu *dois* mourir, mais que tu *devrois* mourir, tu peux douter si tu mourras, ou non. Il tasche neantmoins de faire valoir sa pensée par deux moyens : l'un, parce *que Dieu ne fit pas mourir Adam le mesme jour qu'il mangea du fruit defendu* : L'autre, parce que Salomon ayant fait à Semeï une menace conceuë dans les mesmes termes, *il ne le fit pas effectivement mourir le mesme jour qu'il desobeït à cette defense*. Il adjouste aussi pour couleur, que *l'Escriture exprime souvent par le futur, non seulement ce qui doit arriver, mais aussi ce qui devroit arriver*. Pour le premier, il ne comprend pas l'affaire. Adam devoit effectivement mourir le mesme jour selon la menace, & c'en estoit le sens. Ce que Dieu ne le livra pas à la mort, ce n'estoit pas que la menace ne le portast, mais c'est que Dieu le transfera du tribunal de sa loy au tribunal de sa grace, moyennant la semence de la femme, & en interposant la satisfaction de ce pleige pour son peché. A quoi il ne se trouve rien de pareil dans les autres affaires que l'on allegue en ce lieu. Dans touts ces autres exemples, celui qui a le droit & la charge de l'execution, ne peut la

su-

fuſpendre ſans eſtre injuſte. Par meſme raiſon dans l'affaire d'Adam, Dieu ne pouvoit differer la mort de ce tranſgreſſeur, & demeurer juſte, veu ſa loy, ſinon par la reparation du Mediateur qu'il deſigna comme la ſemence future de la femme. C'eſt la le divin denouëment de cette contradiction apparente; non pas ce denouëment violent & d'invention humaine que l'Auteur veut faire en inſerant dans la verſion le mot de *meriter*, dont il n'y a rien dans l'original. Le ſecond, qui regarde Salomon & Semeï, dont l'hiſtoire eſt rapportée 1. Rois 2. 37. & 42. n'a pas une voye ſemblable à celle ci pour ſe demeſler. La vraye maniere de l'expliquer c'eſt que veritablement Semeï devoit eſtre executé à mort dans le meſme jour qu'il deſobeït, ſelon le ſens précis de la menace. Ce qu'il ne le fuſt pas dez lors, c'eſt que le criminel n'eſtoit pas pris & livré au Roy, non pas que le ſens de la menace ne fuſt tel. Auſſi Salomon le fit-il mourir le meſme jour qu'il l'eut entre ſes mains, Salomon approcha le plus exactement qu'il lui fut poſſible de la lettre de ſa menace, comme s'y ſentant engagé il fit tout ce qu'il pût. Pour les exemples que l'Auteur raſſemble; des futurs qui marquent ce qui *doit ou devroit arriver*, ſans les conteſter en eux meſmes, je dis qu'ils ne ſont pas pareils à Gen. 2. 17. parce que je n'y vois point de menace, ni que l'on y fourre le mot de *meriter*, ni que le Juge ait à prononcer.

L'Au-

L'Auteur va plus avant que d'ébranler la certitude de la menace, outre cela il tasche à nous oster de l'esprit que cette menace de mort rapportée Gen. 2. 17. comprenne *la mort de l'ame, ou la dannation eternelle.* C'est dans l'article 178. de ce 14. Chapitre. Dans ce dessein il parle de ces termes redoublez, *tu mourras de mort*, comme si cette reduplication estoit le fondement que nous avons de croire que la mort eternelle soit renfermée dans cette menace. Mais il se méconte. Qu'il ne pense pas avoir déstruit cette verité en destruisant cette foible preuve. Nous nous fondons sur d'autres qui sont solides, & on les trouve aisément par tout chez nos Theologiens. Il à beau implorer les autoritez Rabbiniques, pour obliger les gens à expliquer *les termes mourir de mort* comme designants *la mort du corps* sans la mort de l'ame, & là *mort temporelle* sans la mort eternelle. Ces remarques sont hors d'œuvre ici, & les Rabbins ne sont pas nos maistres, ils ne nous instruiront pas sur les voyez de Dieu & l'ordre de sa justice, nous aurions grand tort si nous n'en sçavions pas plus qu'eux là dessus. Au reste je laisse une partie de ce que l'Auteur dit ici, sans y toucher. C'est sur les verbes redoublez, sur l'imitation du style Ebraïque dans les versions, sur l'usage du terme de *mort* dans les peines temporelles; J'en approuve une partie, & sçai que ces choses ont leur usage. Mais j'attens à en parler.

ler, lors que je ferai, Dieu aidant, une seconde partie d'observations sur les choses moins essentielles à la foy.

SECTION IV.

Sur les devoirs que l'on diminue.

POur cette heure je continue mes remarques sur les endroits où il flate les consciences des pecheurs au préjudice des loix de Dieu. Nous avons veu quelques endroits de cette nature, comme l'art. 34. & le 51. Il craint aussi dans le 143. que la Morale de Jesus Christ ne soit outrée. C'est à l'occasion de Luc. 6. 35. *prestez sans en rien esperer.* Il veut donc que l'on suive le Syrien qui traduit, *prestez sans faire desesperer qui que ce soit*, ou que selon l'opinion des quelques Critiques on explique *prestez sans faire desesperer de quoi que ce soit.* Neantmoins avec une de ces corrections la Morale ne seroit pas moins outrée que dans nostre Version, lors qu'on en viendroit à la pratique. Prenons le suivant cette interpretation. *Prestez, sans faire desesperer de quoi que ce soit:* sur ce pied, je ne dois point faire desesperer de mon prest, la persone qui me le demande, quoi que ce puisse estre, je luy dois donc tousjours prester sans refuser jamais, car re-

refuser ce feroit la faire desesperer de quelque chose, à sçavoir de mon prest. Vous direz peut estre, que cela ne s'entend pas de desesperer de mon prest, mais de desesperer de ses affaires : mais cela ira encore plus loin que vous ne voudriez, car il dira que je ne dois faire desesperer un homme d'aucune affaire pour laquelle il viendroit emprunter quelque chose de moi ; or cela ne me laissera point d'occasion où je puisse le refuser sans douter en ma conscience si je ne transgresse pas le commandement ; parce que je ne puis sçavoir ses affaires si à fonds que luy, pour m'asseurer que mon refus ne le fera pas desesperer de quelqu'une, sur tout lors qu'il me proteste qu'il le fera. Prenons maintenant l'affaire si vous voulez suivant l'autre interpretation, *prestez sans faire desesperer qui que ce soit.* Quel sens luy donnez vous ? Est ce comme quand nous disons en François que quelqu'un s'est desesperé, pour dire qu'il s'est fait mourir luy mesme ? Je ne crois pas que vous voulussiez reduire le devoir de prester, à si peu de persones, & à une extremité si horrible & si rare, que nous ne fussions obligez de prester qu'a ceux qui autrement se vont défaire eux mesmes, & nous laisseront le remords d'en estre cause. En mettant donc cela à part, le sens qui restera c'est que nous ne devoins faire desesperer qui que ce soit de son affaire, & que pour obvier à cela, nous devons luy prester.

Or

Or ce sens est le mesme que le precedent; car il s'appliquera & à l'esperance de nostre prest, & à toutes les affaires que l'emprunteur peut avoir.

Qu'y a-t-il donc à dire ici? Premierement je pose en fait que si le Seigneur avoit donné ce precepte dans un sens aussi estendu que les paroles en peuvent recevoir, aucun de ses Disciples n'auroit manqué d'estre epuisé par les emprunts des gens embarassez, & qu'en moins de deux ou trois ans il ne leur seroit resté ni argent, ni meubles, ni maisons, ni mesmes d'habits. Or ils en ont conservé, comme on le voit par l'Histoire Sainte: Il auroit auroit aussi livre les bons au pillage des malins rusez, qui sous des pretextes conformes à ce precepte les auroient dépoüillez piece à piece. Ce qui est absurde à penser. Le Seigneur l'a donc pris, ce precepte, dans un sens plus estroit, & nostre Auteur avec touts ceux qui ont des yeux sera contraint de l'avoüer. Il faut par consequent que nous en convenions ensemble, & que d'un commun accord nous en recherchions le vrai sens. Pour le faire en m'attachant de prés aux choses de nature semblable, c'est ce me semble un precepte ou Jesus Christ nous indique certain genre de bonnes œuvres qui fait un des devoirs de la charité, afin que nous sçachions qu'il faut faire ce devoir ici, le pratiquer, aussi bien que nous sçavons qu'il faut pratiquer le devoir de donner

neren pur don, celui de visiter les malades, & autres dont la charité est composée. Tout de mesme il nous declare que de *prester* c'est une de nos obligations en vertu de la charité fraternelle. Or *prester* pour en tirer du profit, c'est un trafic, non pas une charité; prester tousjours avec seureté, c'est une fort petite charité; & qui d'ailleurs se feroit trop rarement, pour nous entre-secourir comme nous devons, car l'on sçait que ceux qui ont besoin qu'on leur preste par charité, n'ont que rarement des seuretez à donner. Mais prester avec incertitude, & manquant d'esperance de recevoir son deub, c'est ce prest qui est un vrai acte de charité. Si l'on demande a quoy bon establir cette sorte d'œuvres charitables, & si ce ne seroit pas plus tost fait de reduire ces prests à des dons purs & simples: Je respons que cette espece de prests est bonne pour s'accommoder a quelques personnes qui ont le cœur dispose d'une maniere à ne pas prendre des aumones, & qui se trouvent dans des conjonctures où cela ne leur paroist pas a propos; mais qui ont pourtant besoin de nostre bien, & qui s'en serviroient volontiers sous le nom d'emprunt. C'est donc une charité particuliere de le leur prester, & peut-estre une double charité, de vouloir leur espargner la confusion du titre d'aumosne, & nous priver de l'honneur de donner, nous

contentant de paroiſtre ſeulement preſter, pendant que nous eſperons auſſi peu que ſi nous donnions. Poſant donc que ce precepte ne fait que ſpecifier une ſorte d'œuvres de charité; il n'en ordonne point le temps, ni la grandeur, ni le nombre. De ſorte qu'il reſte que uous en diſpoſions nous meſmes comme nous faiſons de nos dons, & de nos autres devoirs charitables, avec une affection ſincere, & ſelon les moyens que Dieu nous a departis, & les autres juſtes conſiderations qu'il faut faire ſur chacun des devoirs de charité. De cette maniere la morale n'eſt pas outrée, Et la verſion eſt fort a propos. L'on voit un ſemblable devoir de preſter en renonçant aux aſſeurances qu'on pourroit avoir pour ſon payement, Exode 22. 26. Deuter. 24. 12. Ezechiel 18. 7. Le verbe ἀπελπίζειν n'y repugne pas, & n'a rien qui empeſche qu'on ne l'explique ainſi, *eſperer de recevoir quelque choſe*; ce qui fait, avec la negative, *n'en eſperants rien*, ou, *ſans eſperance d'en rien recevoir*; comme parle noſtre Verſion. Son etymologie & ſa compoſitions eſt fort convenable. Le verſet precedent ſemble nous indiquer ce ſens, parce qu'il porte cette phraſe παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, ce qui ſe renferme fort bien dans le mot ἀπελπίζειν, qui ſuit en ce v. 35. Comme le v. 34. qui precede a parlé avec meſpris de l'action de preſter παρ' ὧν ἐλπί-

ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, *à ceux de qui vous esperez recevoir*, celui ci vient fort à propos recommander l'action de prester μηδὲν ἀπελπίζοντες, *sans en rien esperer*. C'est une suite tres bien liée, & qui se prouve elle mesme par sa justesse, quand mesme il y auroit quelque nouveauté à l'égard de ce mot dans le stile du N. T. Mais il n'est pas si inusité que dit l'Auteur, autant que je le puis voir dans la Synopse de Polus, car je n'ai pas les livres. Quand Hammond nie cet usage du mot de ἀπελπίζειν c'est à l'egard de l'Ecriture sainte, & non à l'égard des vrais Grecs; & Grotius asseure que les Grecs disent ἀπελπίζειν pour dire *esperer quelque chose d'une affaire*. J'ai veu aussi que Gaza prend ce verbe pour *esperer*. Il n'y a donc aucun sujet ni de blasmer ni de changer nostre version. Cependant nous avons veu par les propres termes de l'Auteur qu'il la vouloit corriger pour rabbattre quelque chose de ce qu'elle propose, sous pretexte qu'elle outre, dit-il, la Morale de nostre Seigneur Jesus Christ. Quoy qu'il n'ait pas reüssi, c'est son intention declarée, & il tendoit a nous détourner de *prester sans en rien esperer*, qui est neantmoins une partie integrante de la charité chrestienne, comme nous l'avons veu cy-dessus.

SECTION V.

Sur ce qui favorise le merite des œuvres.

POur aller d'erreur en erreur, si sa pretendue version amoindrit le demerite des pechez, elle fera aussi plaisir a ceux qui soutiennent le merite des bonnes œuvres. Elle nous ravira un argument qui est au chapitre 17. v. 10. de St. Luc. C'est ce qui se voit dans son chapitre 14. article 34. lors que l'Auteur essaye a prouver que le mot Grec ἀχρεῖος ne se doit pas prendre pour *inutile*. Il nous promene de divers costez, & nous presente differents termes Ebreux ou Grecs, & quelques raisonnements, pour nous dépayser. Mais c'est inutilemeut. Nous ne perdons pas de veuë le vrai sens qui est tout auprés, dans la conclusion de la comparaison precedente, au v. 9. Aprés avoir representé un serviteur qui a bien labouré pendant la journée, qui au soir a apresté le souper de son maistre, & qui l'a servi pendant son repas, executant avec une soumission exacte tout ce qu'il luy a ordonné, Jesus Christ conclut ainsi, *Sçait-il gré a ce serviteur pour avoir fait les choses qu'il luy a commandées? Ce n'est pas mon avis.* Cette interrogation quand elle seroit seule, & encore plus estant accompagnée

gnée de cette responſe, valent une negation nette & ferme; comme ſi le Seigneur avoit dit en une ſeule periode, & le maiſtre ne ſçait pas gré a ce ſerviteur là de ſes peines, de ſes obeïſſances, ni de ſes ſervices. Or là deſſus venant a faire l'application de cette comparaiſon a ſes diſciples il leur dit, *De meſme auſſi vous quand vous aurez fait toutes les choſes qui vous ſont commandées, dites, nous ſommes ſerviteurs inutiles.* Où la relation qu'il met entre ce ſerviteur & eux, requiert que ce qu'il a dit de luy & ce qu'il dit d'eux ſoit une ſeule & meſme choſe. Or ce qu'il a dit de ce ſerviteur, c'eſt que ſon maiſtre ne luy ſçait point de gré de touts ſes ſervices. Et l'on entend ce que veut dire cette façon de parler : En Grec c'eſt, χάριν οὐκ ἔχειν τινὶ (car ſans ce regime ce ſeroit une autre choſe) & on dit en Latin, *gratiam non habere alicui*, noſtre phraſe Françoiſe y repond ponctuellement; Cela veut dire en toutes ces langues, n'en avoir point de reconnoiſſance, ne juger pas que l'homme ou ſa beſongne merite un grand-merci, ni que vous ſoyez aucunement obligé a luy rendre graces. Donc le titre de *ſerviteur* ἀχρεῖος dans lequel noſtre Seigneur a recueïlly ſuccinctement le ſens de tout ce qui a precedé, ſignifie un ſerviteur que ſon maiſtre ne juge pas digne d'un remerciment pour ſes ſervices. C'eſt inconteſtablement la

mesme condition d'un serviteur qu'exprime cet autre epithete qui est dans nostre version, *serviteur inutile.* Les termes de *pauvre* & *foible* & *mesprisé*, n'auroient pas ce rapport qui est necessaire entre la comparaison proposée, & l'application qui la termine. Ainsi ils ne peuvent estre a propos; il n'y a que celui d'*inutile* qui convienne, si ce n'est qu'on voulust user de plusieurs mots, & dire, un serviteur qui ne gangne rien, qui ne fait aucun gain. N'oublions pas une chose qui est fort a remarquer. Cette façon de parler, *dites, nous sommes serviteurs inutiles*, se prend pour une affirmation de la verité de la chose que ces paroles expriment, & non pas pour un simple commandement de prononcer ces paroles sans poser la verité de la chose. Car Jesus Christ ne nous mettroit pas dans la bouche un discours où la verité manquast en quelque façon que ce pût estre. Quand Dieu commande que l'on dise quelque chose, il entend & fait entendre que c'est une verité pleine & entiere, voyez Esaïe 3. 10. & 35. 4. & Jerem. 50. 2. Le Seigneur ne nous dicteroit pas des paroles qui envelopassent quoi que ce soit de faux. Non pas mesme sous pretexte de modestie, car s'il aime cette vertu, il ne l'aime pas au préjudice des autres vertus, entre lesquelles la verité & la sincerité tient un haut rang. De toute cette discussion des paroles du

du Seigneur, il resulte qu'il enseigne & que le maistre de ce serviteur la ne lui sçait point de gré, & que nous sommes dans le mesme estat devant Dieu; qu'avec touts les services que nous lui rendons nous sommes *serviteurs inutiles.* Il est neantmoins veritable qu'il nous donnera une recompense, mais gangnée par Jesus Christ, & nullement par nous, une recompense purement gratuite a nostre égard, & a l'égard de nos services. Voila precisément ce qui se trouve dans le discours de Jesus Christ.

Et voila sur quoi nostre Aureur par un horrible blaspheme, s'escrie, Quelle horrible Theologie! Mais pour reüssir a la faire paroistre horrihle selon son malheureux dessein, il y a mis du sien, tout ce qui peut s'y trouver de mauvais, assavoir une particule *negative* & *exclusive* tout a fait éloignée de nos sentiments; nous representant comme si nous enseignions que *la grace ne serviroit qu'a nous mettre en estat de confesser que nous sommes inutiles a Dieu & a nous mesmes*, &c. Ces deux petits mots *ne* & *que* font tout le venin: La grace sert bien a nous faire dire que nous sommes inutiles, mais il est faux qu'elle *ne* serve qu'a cela selon nous. S'il avoit bien appris le catechisme des petits enfants, il se souviendroit que nous donnons plusieurs autres usages a l'accomplissement de la volonté

de Dieu, & par consequent a la grace d'où il procede, lors que nous faisons repondre a nos catechumenes que les bonnes œuvres servent a glorifier Dieu, & a edifier nos prochains, & a faire connoistre que nous sommes enfants de Dieu. Il y a encore une autre fausseté ici, en ce qu'il feint que nous disons que nous sommes inutiles a Dieu, car nous sçavons qu'entant que Dieu peut recevoir quelque utilité exterieure, laquelle consiste dans l'avancement de son regne & de sa gloire, ceux qui obeïssent a ses commandements sont utiles a Dieu. Et aussi la comparaison que fait Jesus Christ ne represente pas un serviteur inutile a son maistre. Mais comme elle le represente inutile a soi mesme, nous sommes inutiles a nous mesmes d'une maniere semblable; si celui là par touts ses services ne faisoit aucun gain pour luy, ni ne meritoit mesme nul remerciment de son maistre, il en est de mesme de nous. Il y avoit une chose en quoi les services de ce serviteur lui profitoient a luy mesme, c'est que pendant qu'il y estoit occupé, il ne commettoit pas des pechez, & ne faisoit pas des omissions, qui en irritant son maistre l'auroient privé de ses graces, & l'auroient engagé dans les supplices. Nous aussi nous trouvons cet avantage dans nos bonnes œuvres, que leur pratique éloigne de nous les pechez où nous

tom-

tomberions de nouveau, & nous empesche ainsi de mettre des obstacles a cette recompense gratuite que nous esperons de Dieu par Jesus Christ; or a parler proprement cela s'appelle eviter une nouvelle perte, & non gangner, cela n'ajoute pas a nos biens, mais détourne l'augmentation de nos maux. En sorte qu'il demeure tousjours vrai que nous ne faisons aucun gain, non pas mesme d'un remerciment, par le merite de nos services, & qu'ainsi par nos services nous sommes serviteurs inutiles. Qu'on relise maintenant toute la declamation de nostre Auteur, & l'on sentira qu'elle ne nous touche en aucun endroit.

Je n'ajouterai que deux mots: l'un que toutes les recherches sur les façons de parler qu'il rapporte a celle d'ἀχρεῖος, ne regardent point le style du Nouveau Testament: L'autre, que le mot ἀχρεῖος s'y trouve une autre fois, a sçavoir Matth. 25. 30. mais pour le serviteur qui n'a pas servi son maistre, & qui en est puni du dernier supplice. C'est a son maistre que ce rebelle ici a esté *inutile*. Ce que son maistre lui reproche, c'est de ne luy avoir rien gangné. Mais cependant cet exemple nous aide a voir que le *serviteur* ἀχρεῖος signifie *inutile*, qui ne fait aucun gain; quoi qu'il y puisse avoir de la difference dans la relation, c'est a dire dans la persone a qui il

 est

eft inutile, & a qui reviendroit le gain & l'utilité de fes fervices s'ils en produifoient quelqu'une. En voila affez pour maintenir, malgré noftre Auteur, la force qu'a ce paffage de Luc. 17. 10. pour renverfer tout le merite des bonnes œuvres, contre les Papiftes, & tours autres.

Il n'importe fi le mot Grec δοῦλος fignifie plustoft *efclave*, que *ferviteur*: & neantmoins la verité eft que nos verfions ont bien choifi la mot de *ferviteur*, & qu'elles font injuftement taxées *d'affectation* par noftre Auteur. Il a dit trop a la hafte qu'il *faudroit prefque tousjours employer le mot d'efclave*, & il feroit fouvent employé mal a propos. Car dans l'Efcriture les termes des Originaux tant Ebreu que Grec, gnhebhed, & δοῦλος, font appliquez a ceux qui veulent marquer leur refpect & leur veneration a quelqu'un civilement & officieufement, comme Gen. 42. 10. & 43. 28. & 1. Sam. 29. 8. & 2. Rois 5. 15. & 18. 26. Et a ceux qui fervent le Roy comme officiers de fa maifon, voyez 1. Sam. 16. 15. & 17. & 18. 5. 22. &c. & 2. Sam. 3. 38. & 12. 18. &c. Et aux foldats des armées, comme 2. Sam. 2. 12. &c. & 17. 20. & 18. 7. &c. Il y a un tres grand nombre d'exemples de toutes ces fortes. Un fils eft auffi appellé ferviteur de fon pere 2. Sam. 13. 24. & 15. 8, & 1. Rois 1. 19. & 26. Et les Anges ferviteurs de Dieu Job. 4. 18.

4. 18. Apoc. 19. 10. & 22. 9. Or le nom *d'esclave* ne conviendroit pas en toutes ces occasions. De plus il y a une si grande affinité & si naturelle entre ce nom, & celui de *servitude* & le verbe *servir*, qu'il faudroit les traitter d'une mesme maniere, & au lieu de *servitude* mettre *esclavage*, & au lieu de *servir* tourner *estre esclave*, ou *faire le personage d'esclave*, ce qui viendroit mal a propos en quanté de rencontres. Qu'on y regarde, on trouvera que ces termes sont aussi generaux dans les langues originales que dans la nostre : Et que par consequent il faut employer dans nos versions le mot de *serviteur*, qui estant general, a lieu par tout; ainsi d'un costé on gardera l'uniformité, & de l'autre, on ne mettra en aucun endroit un mot mal propre. Il falloit rabbattre cette correction inconsiderée, & la gloire que nostre Auteur esperoit en remporter. Retournons aux endroits où il favorise l'erreur du *merite*.

Apres les efforts que nous luy venons de voir faire pour desarmer ceux qui le combattent, l'on ne peut s'empescher de prendre a la lettre le mot de *meriter* dans ce discours du Chap. 3. Art. 10. où il asseure qu'une *infinité* de Textes *rendent à la vertu des gens de bien les loüanges qu'ils meritent.* C'est Dieu qui parle dans ces Textes, ces gens *meritent* donc les loüanges que Dieu leur donne; donc, selon

nostre Auteur, Dieu les leur doit; & afin que l'on n'en doute pas, il s'en aquitte dans une infinité de passages.

Le style de l'Auteur est encore pareil à celuy des protecteurs du merite dans son Chapitre 15. Article 12. *Lors*, dit-il, *que cette qualité de fils est jointe avec des termes qui designent des recompenses ou des chastiments, elle designe que ceux dont il est parlé en sont dignes, comme lors qu'il est parlé des fils de la paix*, *Luc.* 10. 6. *des fils de la geenne Matt.* 23. 15. Estre *dignes* des recompenses selon le droit estroit, c'est la *meriter* d'un merite proprement dit; or par là on establit que ces persones en sont dignes selon le droit estroit, lors que l'on les en fait aussi dignes que les autres le sont des chastiments, comme fait l'Auteur, & lors qu'on pose que les fils de la paix sont *dignes* de la paix comme les fils de la geenne sont dignes de la geenne : car il est constant que les fils de la geenne sont dignes de la geenne selon le droit estroit, & la meritent d'un merite proprement dit: voila la force de ce parallele ou l'Auteur met le rapport qui est entre entre la paix & les fils de la paix & celui qui est entre la geenne & les fils, à l'égard de leur dignité.

Il y aussi quelque chose de fort pour cela au Chap. 14. Art. 183. particulierement ceci, *que les termes de bon plaisir & d'élection ne signifient*

que

que l'amour & l'affection que l'on a pour les choses qui sont effectivement aimables, comme lors que Dieu declara du Ciel, qu'il mettoit son bon plaisir en son fils bien aimé. Il y a là dedans deux choses a remarquer: l'une que *l'amour & l'affection que l'on a pour les choses qui sont effectivement aimables* est fondée sur le vrai merite, puis qu'il est vrai qu'estre effectivement aimable, c'est meriter a proprement parler d'estre aimé. Il faut seulement excepter, lors que celui qui aime est le mesme qui a fait cet objet aimable, & que celui-ci lui est redevable de ses bonnes qualitez: mais il n'y a que cette donation qui puisse empescher le merite proprement dit dans une persone qui seroit effectivement aimable. Or nostre Auteur est de ceux qui ne croyent pas que ce soit Dieu qui rende aimables ceux pour qui il a de l'amour, au contraire dans cet Article mesme il veut que *les qualitez bonnes & aimables soient présupposées*; il parle ainsi. Pour estre le donateur de tout ce qu'ils ont de qaalitez aimables, il faudroit les avoir envisagez dans quelque moment precedent comme tout destituez de qualitez aimables, & s'estre dans ce moment determiné a leur en donner quelqu'une, mais cela ne se peut comprendre que par *une determination purement arbitraire en leur faveur*, laquelle cet Auteur nie. L'autre remarque, c'est

c'est qu'il prend Jesus Christ pour servir d'exemple dans ce qui regarde le bon plaisir de Dieu envers les fideles, & l'amour qu'il leur porte; or l'on sçait qu'a l'egard de la persone de Jesus Christ l'amour de Dieu envers luy est fondé sur un merite tres proprement dit. Ainsi ce Traducteur pretendu sera fauteur du merite des bonnes œuvres.



L I.



LIVRE IV.

Sur le ſecours que Dieu nous donne contre nos defauts & nos pechez, tant interieur, par l'operation du St. Eſprit, qu'exterieur, par la ſatisfaction de Jeſus Chriſt.

SECTION I.

De la grace immediate.



N meſme temps il oſtera a la *grace efficace & immediate* la production des premieres bonnes qualitez qui ſont dans un fidele, diſant qu'elles ſont *préſuppoſées*, comme nous le venons d'entendre, & donnant a la nature la gloire qui eſt deüe a la grace ſeule. Outre ce qu'il fait pour le meſme but quand il s'agit de l'Impuiſſance morale, comme nous l'avons remarqué amplement. Il ſouſtraira auſſi les *expreſſions* qui repre-

preſentent cette operation comme immediate. On le peut juger par ces meſmes endroits. Et de plus par ſon Chap. 15. Art 7. où voulant *bannir le terme de créer*, *des verſions*, comme *ne donnant pas la moindre* idée de ce *que Dieu veut* enſeigner, il fait avant de prononcer cet Arreſt un catalogue dans lequel il comprend la *regeneration*; en ſorte qu'on doit s'attendre que dans ſa verſion le terme de *créer* ne ſera plus employé poor exprimer la *regeneration*. Il fonde ce jugement ſur ce que créer *ſe prend ſouvent*, dit il, *dans une ſignification metaphorique*. Mais au contraire il ne s'y prend que rarement, & aſſez rarement pour monſtrer que l'on ne doit pas venir d'abord a ce ſens, & que l'on doit ſe tenir au ſens propre, a moins qu'on n'ait une raiſon conſiderable pour s'en departir. Or l'on ne peut avoir de telle raiſon ici, car, apres ce qve j'ai dit ſur *l'impuiſſance morale*, cy-deſſus S. I. on ne peut douter qu'il ne ſoit poſſible que Dieu déploye, outre les inſtruments qu'il tire des cauſes ſecondes, une operation immediate, pour convertir nos cœurs, ni nier qu'il ne ſoit neceſſaire qu'il le face. Les expreſſions auſſi par leſquelles Dieu deſigne l'eſtat d'où il nous tire, comme un eſtat de beſtes, de morts, de pierres, & l'eſtat où il nous amene, comme de nouvelles creatures, & l'operation qu'il ſe vante de faire, comme une nouvelle

velle creation; cette enchaiſnure complete di-je, d'expreſſions uniformes, fait voir que c'eſt a la lettre & tres proprement qu'il parle, quand il dit qu'en nous regenerant il *crée*, & qu'il fait une operation immediate, comme eſt celle de créer. Vous ne trouverez rien de ſemblable ſur les autres matieres, où le mot de *créer* eſt employé, c'eſt pourquoi, bien qu'il y ait des raiſons pour prendre le terme de *créer* comme metaphorique ſur ces autres matieres là, il y a des raiſons contraires ſur la matiere de la regeneration. Et il ne peut ſervir de rien de dire que *le mot de créer ſe prend toujours dans noſtre langue pour tirer du neant, ou pour produire une choſe qui n'eſtoit pas auparavant.* Car les enfants meſmes ſçayent par le Catechiſme, que créer eſt non ſeulement *tirer du neant*, mais auſſi faire quelque choſe d'une matiere qui n'y eſtoit pas diſpoſée; ou introduire une forme dans un ſujet qui n'eſtoit nullement preparé a la recevoir. Or c'eſt cette ſeconde eſpece de creation qu'on entend quand on dit que Dieu *crée* ceux qu'il regenere. Et par conſequent l'on prendra aiſément le mot de *créer* comme il le faut prendre dans l'affaire de la regeneration. Il ne doit donc pas en eſtre *banni*; mais pluſtoſt conſervé, a cauſe de la force qu'il a de nous mettre dans la penſée une

operation immediate. C'est ce que je demande ici; car je remets a une seconde partie d'examiner s'il le faut bannir des autres matieres plus indifferentes; desquelles cependant, je ferai voir qu'on doit separer le Pseau. 102. 19. & Esaïe 65. 17. que l'on confond ici.

Une autre façon de parler usitée pour marquer la grace celèste que Dieu répand en ceux qu'il regnere, c'est celle *d'oindre* & d'onction : L'Auteur dans son Chap. 15. Article 28. a l'occasion *des Rois*, qui quelques fois sans estre Oints *ne laissoient pas d'estre appellez les Oints du Seigneur*, joignant a cela que *Jesus Christ & les Chrestiens sont nommez les Oints de Dieu, quoi qu'ils n'ayent receu aucune Onction corporelle ou materielle*, infere de là, que *l'Onction ne peut signifier a cet égard que leur consecration a leur dignité, & conclut enfin qu'il faut necessairement exprimer ce terme par l'élevation ou par la consecration a ces offices*. Par cette voye, si cet Auteur suit son plan, il ne mettra pas dans sa version *Jesus Christ*, mais Jesus *l'élevé*, ou, Jesus *le consacré*, & quand le nom de Christ est seul, il mettra *l'élevé ou le consacré devoit souffrir, l'élevé, ou, le consacré est en vous l'esperance de gloire, vous avez revestu l'élevé, ou, le consacré* : ce qui non seulement obscurcira le discours, mais sera scandaleux dans l'Eglise. Il y a plusieurs

ſieurs defauts dans ſon raiſonnement. (1.) Quelques exemples d'une metonymie, ne donnent pas droit de quitter le ſens propre dans les lieux où l'on n'a pas les meſmes fondements de le quitter pour en prendre un metonymique. Quand il s'agit de prendre un ſens figuré, chaque paſſage doit avoir ſes raiſons particulieres pour cela, parce que cela eſt contraire au droit commun. Mais pour retenir le ſens propre il ſuffit qu'il eſt le ſens propre, c'eſt le droit commun de le ſuivre. (2.) On peut raiſonner de la meſme maniere quand il s'agit de choiſir entre une façon de parler rare & une qui eſt ordinaire, or a l'egard du mot *d'oindre* & *d'onction* un uſage eſt rare aſſeurément quand il ne ſe trouve que quatre fois; autant que l'Auteur en compte, (encore en compte-t-il trop, comme nous le monſtrerons bientoſt) ſans que l'on répandiſt d'onction, puis qu'on trouve le verbe & ſes derivez environ cent fois, où il y a quelque onction répandue. (3.) L'Auteur n'a trouvé d'exemples pour luy qu'entre les Rois ſeulement. Mais les Sacrificateurs qui ſont auſſi appellez *Oints*, eſtoient oints effectivement d'une huyle reſpandue ſur eux. L'Auteur voudroit-il ſeparer cette huyle effective, & ne la compter pas pour une raiſon de ce qu'ils eſtoient appellez *Oints*, & affirmer qu'ils ne

portent ce nom que pour exprimer par ce terme *l'élevation* ou la *consecration* a leur offi-ce Sacerdotal? Je ne croi pas qu'il l'ose; car chacun voit que l'huyle qui estoit effective-ment répandue sur eux, estoit la cause pri-mitive du titre *d'Oints* qu'ils portoient. Il faudroit donc, avant que de venir au sens metonymique, considerer plus attentive-ment s'il n'est pas vrai que Jesus Christ & les Chrestiens, qui sont non seulement Rois mais aussi sacrificateurs, ont receu une Onction effective, qui leur face porter ce nom *d'Oints*; car si cela est vrai, ils doi-vent estre tousjours qualifiez *Oints* expresse-ment; & le moyen de leur *élevation* & de letr *consecration*, sans se contenter de ces mots là, doit estre appellé *oindre* & *onction* en propres termes. Or cela se trouvera vrai s'ils ont receu une Onction spirituelle.

(4.) Nostre Auteur veut aller au devant de cette distinction, & nous empescher d'alleguer l'Onction spirituelle, en faisant sonner ces mots, *une huyle aromatique*, *sur leur teste*, Jesus Christ & les Chretiens *n'ont receu aucune Onction corporelle ou materielle.* Mais il y a une Onction qui n'est ni corporelle ni materielle, il faudroit estre un Chrestien purement corporel & materiel pour le nier, & pour ne voir pas que l'Onction du St. Esprit respandant ses dons & ses graces dans une

une persone, est la chose, la verité, la substance dont l'huyle materielle n'estoit que l'ombre, & par consequent est plus digne que celle-ci du nom d'Onction effective. (5.) Pour la realité de cette Onction spirituelle, qu'on lise Ps. 45. 8. Actes 10. 38. 2. Cor. 1. 21. 1. Jean 2. 20. & 27., & les Theologiens Orthodoxes sur ces passages mesmes, & sur d'autres semblables, car ce n'est pas le lieu de s'étendre sur les matieres, sinon le moins qu'il est possible, dans un Escrit de la nature de celui-cy. (6.) Dans les endroits mesmes où il se trouveroit que l'Onction seroit mise seulement pour marquer *l'élevation*, il ne faudroit pas pourtant changer le mot *d'Onction*, car il contient une figure elegante. (7.) Apres ces choses, ce qui reste a reprendre dans cet Article, est indifferent pour la doctrine, & par cette raison je le pourrois renvoyer a ma seconde partie.

Toutesfois parce qu'on le peut reduire a une seule remarque, je le placerai ici tout d'une suite. Je dis donc qu'encore que les exemples où l'Auteur pretend trouver le titre *d'oints du Seigneur* sans l'onction d'huyle ne facent que le nombre de quatre qui est fort petit, il y a pourtant bien a rabbattre, & je vais le preuver. Je ne luy passe point dans ce compte *le Roy de Tyr*, Ezech. 28.

14. car il n'est pas appellé *l'oint du Seigneur*, & ainsi il est hors de propos dans la question dont il s'agit : & d'ailleurs qui a dit a l'Auteur que les Rois de Tyr n'estoient pas instalez par quelque Onction sacrée a leur maniere? En suite je luy raye Jehu & Hazaël, 1. Rois 19 16. car c'est temerairement que l'Auteur affirme qu'Elie ne les ognit pas d'huyle. Sa raison est frivole, estant tirée de ce qu'il *n'y a aucune apparence*, dit-il, *qu'Elie eust emporté avec luy dans son exil la phiole d'huyle aromatique qui estoit déstinée a cet usage.* C'est une imagination toute pure que cette phiole, avec l'huyle contenue en elle & destinée a cet usage. L'on ne tient cela que des Rabbins, qui l'ont avancé. *Mais il suffit quasi de nommer ces sortes de gens pour refuter les fables qu'ils racontent*, comme le reconnoist fort veritablement nostre Auteur mesme dans son Chap. 13. Art. 5. L'Escriture qui est la seule source d'où nous puissions tirer la connoissance de ces choses ne nous indique ni huyle ni phiole destinée pour oindre les Rois d'Israël ou de Juda, on ne trouve là dessus ni Loy, ni coustume. S'il en paroissoit quelqu'une, ce seroit a l'Onction de Saül, de David, de Salomon, ou de Josias ; mais il n'y en paroist point. Quand Samuel oignit Saül 1. Sam. 10. 1. la phiole d'huyle qu'il prit n'est point repre-

representée comme prise du Tabernacle, ou d'une composition aromatique, ou ordonnée de Dieu, ou destinée a cet usage particulier d'oindre les Rois, ou a des usages sacrez en general. Aussi la phiole est appellée d'un nom (pach) qui ne se trouve point entre les utensiles du Tabernacle. Les circonstances aussi sont contraires. Samuel fut trouvé a Tsuph, qui estoit le lieu de sa famille comme l'enseigne le Chap. 1. v. 1. Il ne sceut qu'il falloit oindre un Roy qu'un jour devant Chap. 9. 15. Dieu le luy revelant, ne luy ordonna point d'aller prendre quelque huyle au Tabernacle, qui estoit en Silo pour lors, & il n'est point dit qu'il y soit allé, il paroist se tenir arresté chez luy pour attendre l'homme qu'il avoit ordre d'oindre, Chap. 9. v. 16. & 17. Sans doute donc, il n'avoit pas une huyle destinée a l'Onction du Roy. Il se servit donc d'huyle commune. Qui affirmera quelque chose de plus, est chargé d'en donner une preuve. En suite, quand le mesme Samuel oignoit David, 1. Sam. 16. 1. Dieu luy dit simplement, *empli ta corne d'huyle.* Il ne luy prescrit point une sorte d'huyle distinguée. Et nous ne lisons point qu'il y eust aucun des vaisseaux sacrez qui fust fait de corne. Ainsi il ne paroist encore ici que de l'huyle commune. Il n'y a donc pas sujet de s'arrester

Digitized by Google

a ce que Schickart a recueilly des Rabbins. Veu mesme qu'ils sont si imprudents, que de dire, que c'estoit l'huyle descrite Exode 30. 23. car cette pensée se refute par le v. 32. où il est absolument defendu d'en oindre *aucun homme.* Aussi Abben Ezra, ayant consideré les diverses opinions, se retrenche a ceci, que Salomon est le seul que l'on ait oint de cette huyle, & qu'on le fit contre la Loy, mais que ceux qui le firent, soit Gad ou Nathan, estoient Prophetes, & que les prophetes pouvoient faire des choses contraires a la Loy pour une occasion particuliere, comme ont fait Gedeon, Samuel & Elie dans leurs sacrifices, & cela sans préjudice de la loy mesme, laquelle demeuroit en vigueur pour touts les autres. Et Abben Ezra donne mesmes encore trop, passant plus avant que l'E*s*criture : car on lit bien 1. Rois 1. 39. que pour oindre Salomon l'on prit de l'huyle du Tabernacle, mais sans dire qu'elle fust la mesme huyle dont on oignoit les sacrificateurs, ou d'aucune sorte choisie. Enfin nous lisons l'onction de Josias, 2. Rois, 11. 12. & 2. Chron. 23. 11. mais nous n'y appercevons point qu'elle fust de composition aromatique, ni d'une certaine destination, ni contenue dans une certaine phiole. Tout cela consideré, & cette necessité d'avoir une telle huyle dans une telle phiole, desti-

destinée a tel usage, estant levée, comme purement imaginaire, il ne reste aucune raison de douter que Hazaël & Jehu n'ayant esté oints d'huyle effectivement répandue sur eux; & au contraire il y a une forte raison de croire qu'Elie les a oints de cette maniere, parce que Dieu le luy avoit commandé en propres termes, 1. Rois 19. 15. *tu oindras Hazaël*, & v. 16. *tu oindras aussi Jehu.* Ainsi il faut que nostre Auteur desormais de ses quatre exemples en oste trois; car il ne luy reste que Cyrus tout seul sur qui il puisse faire fonds. Voila donc son Arrest de bannissement contre le terme *d'onction* bien fondé, Cyrus est appellé *l'oint de Dieu* sans avoir receu l'onction d'huyle sur sa teste: Donc dans les passages où il s'agit de consacrer des hommes a leurs offices, & où il est question de la consécration de *Jesus Christ & des Chrestiens a leur dignité, il faut necessairement exprimer ce terme* d'oindre, ou d'oint, ou d'onction, *par l'élevation ou par la consecration.* Cette consequence est d'une foiblesse a faire honte. Mais une chose luy donne de la force dans l'esprit de nostre Auteur, c'est qu'estant receuë elle serviroit a effacer de la Bible & de nostre memoire l'onction spirituelle que Dieu respand immediatement par son Esprit dans l'ame des fideles, comme Moyse respandit immediatement l'onction

materielle sur le corps des sacrificateurs. Il ne la croit point, il la tient pour chimerique, les passages qui la marquent le chagriment, il fait ce qu'il peut afin qu'il n'en soit plus parlé, c'est a quoi l'on doit s'attendre qu'il mettra bon ordre dans la version qu'il projette. Il est si ennemi des dons immediats du St. Esprit qu'il se donne des tortures furieuses pour les bannir de l'Escriture, & pour faire que dans les lieux où l'on les voit tres manifestement, on voye toute autre chose.

Dans son Chap. 14. article 85. il fait pitié des peines qu'il prend pour faire en sorte que Jean. 7. 38. ne paroisse plus parler des effets immediats du St. Esprit qui consistent dans les dons surnaturels, & comprenent celui de la regeneration. Il dit que *tous les interpretes sont fort embarassez sur ce passage*, mais il l'est luy mesme plus qu'aucun, comme on le voit par son discours mesme. Car l'embarras des autres regarde la parenthese, & se reduit a determiner deux choses, l'une *si ces paroles, suivant ce que dit l'Escriture, se rapportent a la premiere partie de cette propositiin ou a la derniere*; l'autre, *où l'Escriture dit ce que Jesus allegue* : & ces deux choses ne sont que des accessoires, qu'on ne neglige pas a la verité, parce que tout ce qui est dans la parole de Dieu est digne de nostre

nostre estude, mais qui ne composent pas le corps du texte. Mais nostre Auteur est embarassé sur le principal & la substance de cette promesse, qui consiste en ceci, *qui croit en moi des fleuves d'eau vive découleront de son ventre*; c'est là dessus qu'il cherche tant de détours, qu'il va mandier chez les Rabbins, & qu'il a recours a des ressources basses, terriennes, charnelles: Comme chacun le verra avec moi. En fin tout lui est bon pourveu que ce ne soit par le St. Esprit; pourveu que ce ne soit pas Jesus Christ le donnant a ses fideles.

La traduction qu'il nous veut donner en bannissant la nostre, est celle-cy; Il *coulera des fleuves d'eaux vives du reservoir de celuy qui croit en moi*, *comme l'Escriture le dit.* Et il prononce en dernier ressort, qu'*il ne faut donc plus parler de ventre dans ce verset*, *ni allegoriser sur ce sujet.* Ce renoncement aux allegories tend a nous empescher de regarder cette *eau vive* comme le St. Esprit, & cependant c'est l'explication que St. Jean luy mesme en donne incontinent au v. suiv. *or disoit il cela de l'Esprit* &c. interpretation certes allegorique: car le St. Esprit, & son habitation dans les fideles produisant une emanation continuelle des œuvres d'une foy d'une charité d'une esperance vive, ne peut estre appellé sinon allegoriquement des fleuves d'eau

d'eau vive decoulant du ventre du fidele. Et mesme le v. precedent confirme le sens spirituel en introduisant Jesus Christ qui crie, *si quelqu'un a soif qu'il vienne a moi & qu'il boive*, car le Seigneur n'avoit pas d'autre breuvage que le spirituel a donner a touts ceux qui viendroient a luy.

L'Auteur rejettant cette *allegorie* spirituelle, se renferme dans la voye d'*allusion* pour expliquer ce texte. Mais quand l'allusion auroit lieu, l'allegorie le pourroit avoir aussi, & il ne falloit point rejetter celle-ci pour admettre celle-là : un discours peut estre tissu de termes empruntez d'un certain sujet par allusion, & cependant contenir une allegorie a un autre sujet qui soit spirituel : Esaïe c. 5. 1. nous en servira d'exemple. Mais voyons *l'allusion* a quoi nostre Auteur pense, c'est *a ce que les Juifs pratiquoient pendant les sept jours de la feste du Tabernacles.* Sur quoi il luy faut demander, si c'est ce que les Juifs pratiquoient selon la parole de Dieu. Il sera obligé d'avoüer que non, & que c'estoit une pratique née de leur phantaisie. Est il a croire que Jesus Christ forme ses discours sur ce Rabbinage? Sur ce pot d'eau, puisé en Siloé precisément au reservoir, (non au ruisseau) de Siloé, & sans insister sur ce transport du pot d'eau a telle porte du Temple, sur ce don qui en est fait au sacrificateur,

teur, ſur le vin qu'il y meſle, ſur le bruit des trompettes & des acclamations; auroit il eu égard a l'effuſion que le ſacrificateur en faiſoit ſur l'autel? Jeſus Chriſt qui meſpriſe tant les inventions humaines, les auroit il tellement priſes pour la baſe de ſes paroles dans un ſi notable diſcours, que pour entendre ce qu'il dit, l'on ſoit obligé d'apprendre ces traditions là? Et encore des traditions ſuperſtitieuſes, où ils attachoient le *St. Eſprit* a une ceremonie inſtituée par les hommes, teſmoin noſtre Auteur, où ils profanoient l inſpiration de *Jonas*, la faiſant venir *en conſideration de la rejouiſſance de cette aſperſion*, & où ils *s'imaginoient que Dieu determinoit en ce jour quelles playes il devoit envoyer pour toute l'année.* L'Auteur croit il bien luy meſme que Jeſus Chriſt ait arreſté ſa veuë ſur une pratique de ce genre? Ne ſe moque-t-il pas, non de nous, mais de Dieu, de Jeſus Chriſt & de ſa parole, de nous en parler ainſi, pendant qu'il connoiſt les Rabbins pour auſſi grands corrupteurs qu'il l'a teſmoigné dans ſon Chapitre 13. Article 5. déja cité, & encore Art. 5.

Mais je ne ſçai ſi c'eſt moquerie, ou ſi c'eſt quelque mauvais moment de Judaïſme, car non ſeulement il prend ici les Rabbins pour regle de ce que Jeſus Chriſt doit avoir dit, mais auſſi il plonge toutes ſes penſées, & en-

entraisne celles de Jesus Christ avec les siennes, dans le Judaïsme, les determinant, apres avoir legerement parlé du St. Esprit, & les reduisant amplement aux avantages corporels & aux benedictions terrestres, tant par l'allusion qu'il fait a la ceremonie des Juifs charnels, que par une enchainure de pretendues preuves. Qu'est ce que ceci? qu'une promesse de Jesus Christ si emphatique, revienne a ce qu'*il ne les laissera jamais manquer d'eaux qui sont si necessaires pour les biens de la terre, & pour la conservation de la vie des hommes*! & que ce soit la ce que le sauveur promet si solennellement sous la condition de la foy! Ces idées sont d'une ame plus Juive que Chrestienne. Jesus Christ tout au contraire nous détache des biens terriens, & nous fait embrasser sa foy en nous soûmettant a l'indigence. Il place au Ciel & nostre thresor & nostre cœur. Qu'on le prenne comme on voudra, nostre Auteur establit ici une promesse temporelle & terrienne que Jesus fait a ses croyants, & pretend qu'il l'exprime par allusion a la ceremonie Judaïque. Mais il est incertain si jamais cette ceremonie fût pratiquée, & si elle l'estoit du temps de Jesus Christ. On nous en donne pour garent le Talmud. Mais il auroit besoin luy mesme de caution, parce qu'il contient quantité d'imaginations

a plai-

a plaiſir pour relever la gloire : & la felicité dont le peuple jouïſſoit par le moyen du Temple.

Mais en poſant le fait pour veritable cette alluſion eſt fort peu juſte dans le ſens de l'Auteur : D'un coſté un pot d'eau, meſlé d'autant de vin, c'eſt a dire, la meſure de deux pots reſpandue ſur l'Autel, & de l'autre coſté des fleuves d'eaux vives decoulantes. Deux pots de liqueur, ſur un auſſi grand & auſſi haut lieu qu'eſtoit l'Autel, n'auroient preſque pas paru a terre, & auroient plûtoſt repreſenté la diſette d'eau que l'abondance exprimée par des fleuves d'eaux vives decoulants des reſervoirs, Il eſt vrai que dans le Sacrement d'une choſe ſpirituelle on ne regarde pas a la petiteſſe de la matiere du Symbole, mais dans une alluſion d'une choſe corporelle a l'autre, il faut qu'il y ait de la proportion, & que s'il s'agit de la quantité, la choſe a quoy on fait alluſion pour en repreſenter une grande, ne ſoit pas fort petite, & preſques imperceptible. Car c'eſt la conformité qui nous convie a faire des alluſions. C'eſt pourquoi il y avoit encore un autre obſtacle qui empeſchoit que cette alluſion ne vinſt dans la penſée de noſtre Seigneur ; c'eſt qu'il vouloit parler d'eaux vives, & la liqueur que l'on verſoit ſur l'Autel eſtoit un

un meslange d'eau & de vin par moitié, qui meritoit le nom de vin autant que celuy d'eau, & mesmes plus parce que le vin en estant la partie la plus excellenre, devoit donner son nom, selon la coustume. Il est evident aussi que nostre Seigneur ne regarde pas les ruisseaux qui couleront des reservoirs de ceux qui croiront en luy; car chacun de ceux qui croyent en luy doit se faire l'application de sa promesse, or les croyants peuvent bien touts s'appliquer une promesse qui presente les dons du St. Esprit, mais ils sont peu en estat de s'appliquer la promesse de posseder des reservoirs distribuants leurs eaux par divers ruisseaux semblables a des fleuves, & consequemment d'avoir des terres a l'arrosement desquelles ces ruisseaux pourroient estre bons. Cela ne s'accorde pas avec la bassesse, la persecution, l'angoisse que Jesus Chrrist leur assigne en partage, ici bas, & tout ce qu'il leur promet de biens temporels se reduit au vivre & au vestement selon la fin du 6. Chap. de St. Matthieu. Mais de plus c'est passer d'un sujet a l'autre.

Ce sont eux mesmes, de qui des fleuves d'eaux vives sortiront, non pas leurs reservoirs, selon le dire du Seigneur, ce sont leurs personnes, c'est *de leur ventre que découleront des eaux vives.* Non dit l'Auteur, il

il ne faut pas entendre ici le ventre de la persone, mais le reservoir d'eaux dont ses terres sont arrosées & fertilisées ; & ainsi l'on ne peut du ventre conclure a la persone, comme d'une partie au tout. Mais je respons premierement que le sens de nostre explication se confirme par ce passage parallele d'Esaïe 58. 11. *où Dieu promet aux fideles qu'ils ressembleront a un jardin arrosé, & a une source d'eaux, dont les eaux ne tarissent point.* Passage que nostre Auteur allegue ici, ou par imprudence, ou pour feindre qu'il n'y sentoit rien de contraire a son interpretation; car il la renverse, puis que ce qui y est accomparé a un jardin arrosé, & a une source intarissable, c'est le juste luy mesme en persone & non pas son champ : En sorte que cela ne quadre pas avec les eaux materielles qui font venir les fruits de la terre, mais seulement avec les spirituelles dont le juste est rendu une source feconde par la grace. Avec ce passage plusieurs autres promettent cette sorte de biens, & ils doivent estre accomplis, & avoir quelqu'un qui les accomplisse : Outre cela, ces eaux sont les plus nobles sans comparaison : Ainsi elles sont les plus dignes d'estre distribuées par Jesus Christ, & Jesus Christ est le plus digne de les distribuer. Qui le feroit sinon luy ? il doit donc nous dire quelquesfois qu'il le fera : & il n'y

 a rien

a rien qu'il femble dire plus toft que cela dans ce paffage. Il eft fi bien tourné pour cela, que tous les Lecteurs y trouvent ce fens, excepté quelques efprits qui fe piquent de raffiner. Il faudroit apporter de fortes preuves pour faire changer ce fentiment, & pour perfuader aux Chreftiens qu'au lieu de cela il parle des chofes terreftres. Alineâ j'ay a refpondre en fecond lieu, que dans ce paffage le mot de κοιλία *ventre*, ne fe peut entendre d'un *refervoir d'eaux* qui abbreuve les champs par fes ruiffeaux.

Je veux que quelques Auteurs l'ayent mis par metaphore pour defigner des cavitez differentes. Mais premierement les paffages où ils parlent ainfi font accompagnez de circonftances qui avertiffent de quel *ventre* il s'agit, que ce n'eft pas celuy d'une perfone, mais de quelque chofe inanimée, que l'on parle là de quelque fontaine, ou de quelques refervoir d'eaux ; Or ici il n'y a rien de marqué que des perfones : C'eft donc a des perfones que ce *ventre* fe rapporte. Secondement, quand on dit, *fon ventre*, en parlant par relation a une perfone, on ne peut le prendre que pour le ventre que la nature luy a donné comme partie de fon corps ; & c'eft un égarement que de l'interpreter de quelques autres ventres dont cet homme feroit le maiftre par droit de

pof-

possession. Le ventre d'un tonneau, le ventre d'un cheval, est au maistre qui le possede, mais cependant nul de ces ventres n'est son ventre, & ce seroit une extravagance de dire le ventre de Paul, pour dire le ventre de son cheval ou le ventre de son tonneau. Il y a mesme raison pour le ventre de ta fontaine, c'est a dire ton reservoir, l'appeller ton ventre ce seroit une expression insensée. Cette folie est d'autant plus palpable que si l'on peut une fois parler ainsi d'un ventre que l'on possede, & le nommer son ventre, il en sera de mesme de toutes les parties des choses que l'on possede, de leurs testes, de leurs cœurs, de leurs pieds, de leurs queuës, si ce sont des animaux, & de leurs racines, de leurs moüelles, de leurs écorces, si ce sont des plantes, & consequemment, des parties des ouvrages inanimez & artificiels qui nous appartiennent. Et ainsi c'est ouvrir la porte a cent mille folies, que d'establir que le ventre de ta fontaine puisse estre nommé *ton ventre*.

Au reste cette violence que l'on veut faire a nostre passage favorise aussi la mauvaise interpretation par laquelle les Sociniens tordent le beau passage d'Actes 20. 48. qui dit que *Dieu a rachetté son Eglise par son propre sang*, & l'on seroit bien aise d'appuyer

ces deux falsifications l'une par l'autre: C'est pourquoi je me suis un peu estendu. Car ce que j'ai dit refute aussi la chicanerie Socinienne. Selon elle, en ce passage, *le sang de Dieu* signifie un sang qui est sien par le droit de possession, & parce seulement que Dieu possedant Jesus Christ, possede tout ce qui est en luy, en sorte que le sang qui est à Jesus Christ, est a Dieu, est le sang de Dieu. Mais qu'on applique ici ce que je viens de dire; comme le ventre d'un tel c'est ce ventre qui est une de ses parties, & comme il est nommé *son* ventre par la relation qu'une partie a avec son tout, il en est de mesme quand on dit le sang d'un tel, c'est le sang qui fait partie de sa composition, non pas le sang de son esclave ou de son bœuf, c'est le sang qui non seulement est a luy, comme un bien est a son possesseur, mais qui est aussi en luy, comme une partie est dans le composé. Puis donc que Dieu a un sang qui est *son sang*, il faut que Dieu ait un corps animé qui soit le tout composé duquel son sang est la partie; & que celui qui est ce tout ayant son sang parmi ses parties soit en mesme temps Dieu selon ce passage, qui meritoit bien pour le moins cette petite digression. Pour revenir au nostre qui est Jean 7. 38.

L'Auteur veut de son costé persuader que nous

nous prenons mal le terme de *ventre*, que *les Interpretes pretendent* mal a propos *que le ventre designe en ce lieu le cœur, il n'y a, dit-il, aucun lieu de l'Ecriture où le ventre se prenne en ce sens.* Mais cette negation est injuste & temeraire. Le *ventre* se prend pour le *cœur*, tant en Ebreu beten Job 15. 2. 35. & chap. 32. 18. 19. & Prov. 22. 18. qu'en Grec κοιλία, Apocal. 10. 9 nous ne pouvons donc estre repris pour l'entendre ainsi dans nostre passage.

Il me reste encore a remarquer une faute que je ne dois pas oublier, parce qu'elle fait voir comment le Pretendu traducteur se prend a chercher le sens de l'Escriture. Il avoit dit au milieu de son article que ce passage parle de *l'Esprit miraculeux*. Mais il laisse là cet Esprit, & entrant dans un autre discours, il s'attache a prouver qu'il parle de l'eau de la pluye. D'où vient cette variation ou plustost cette contradiction? Comme il est & plus difficile & plus extravagant, qu'un homme se contredise par ses propres pensées, que par l'emprunt qu'il fait de celles des autres, ce que l'on peut dire de plus doux c'est qu'il a eu l'imprudence de recueüillir de divers Auteurs, sans prendre garde s'ils s'accordent. Mais a l'egard de la traduction, qui en la chose ou nous avons interest, nous en rapporte-

rons-nous a un homme qui ne ſent pas ou quand il ſe contredit luy meſme, ou quand ceux qu'il copie ſe contrediſent?

Pour finir par la difficulté de cette parentheſe, *ſuivant ce que dit l'Eſcriture*, dont l'Auteur dit qu'on eſt fort embaraſſé : J'y reſpons, (1.) que quand cela ſeroit, ſon obſcurité ne nous oſteroit pas les lumieres qui éclattent dans le corps du diſcours, & qui le rendent clair par luy meſme, comme nous le venons de voir ; & d'autant plus qu'il eſt evident que ces mots *ſuivant ce que dit l'Eſcriture* ne peuvent rien enveloper qui repugne a ce que nous avons dit, ne parlant que de *l'Eſcriture* en general, & non pas en particulier de ce qui fait la ſubſtance de cette promeſſe, de Jeſus, & de la foy, & des eaux vives. Ainſi nous pourrions retenir ici ce a quoy nous ſommes parvenus, en attendant que Dieu nous donnaſt des ouvertures pour entendre le reſte. (2.) Nous ne ſommes pas meſmes obligez d'en demeurer là. Il eſt aiſé d'en ſortir. Jeſus Chriſt nomme *l'Eſcriture* en general, & non pas quelque livre particulier, comme il fait quelque fois quand il luy plaiſt d'alleguer un certain Auteur ſacré, Moyſe, David, Eſaïe, Daniel. Il nous donne donc la liberté de puiſer dans l'Eſcriture en general, & d'en former un reſultat par le concours

de

de plusieurs passages. Or en usant de cette liberté nous pouvons monstrer que de plusieurs endroits qui ont du rapport a l'Evangile, il resulte une esperance des eaux spirituelles que le Sauveur donnera. Cette matiere est trop ample pour ce lieu. Mais, sans chercher plus loin que dans le Projet, ce que je viens de dire est confirmé par la creance des Juifs que l'Auteur rapporte luy mesme; *Les Juifs esperent*, dit-il, *que lors que le Messie se manifestera, il leur produira des eaux, comme Moyse en fit autres fois sortir du desert.* Où ils ont ils pris cette esperance sinon dans l'Escriture? Nous l'y prenons aussi, avec cette difference que nous ne l'y prenons pas a la Judaïque, pour des eaux materielles, comme l'Auteur; mais a la maniere Chrestienne, pour les eaux spirituelles dont celles de Moyse estoient un type. (3.) L'Escriture est mesme si expresse la dessus, qu'on trouve cela dans quelque passage, car nous l'avons veu dans Esaïe 58. 11. qui a esté cy devant expliqué & defendu.

Mais l'on nous demande encore si cette parenthese, *selon ce que dit l Escriture*, se rapporte a ce qui la precede ou a ce qui la suit. A quoy je dis que ce choix n'est pas necessaire, & qu'elle se rapporte a cette promesse entiere sans la *scinder*, c'est a dire, aux eaux

vives dont celui qui croit en Jefus fera rempli. Elle fe rapporte donc a ce qui eft dans la fin du verfet, comme a un bien promis a celui qui a efté eftabli dans le commencement du verfet, comme l'objet de cette grace. L'on ne peut concevoir l'un fans l'autre, qu'avec confufion, pourquoi les feparer? C'eft donc une chofe prouvée & conftante qu'il s'agit ici des eaux fpirituelles que Jefus Chrift diftribue.

Mais il y a deux manieres de les comprendre, car quelques uns les reftreignent a *l'Efprit miraculeux*, comme parle l'Auteur, entendant par là le don de faire des miracles de guerifons, de langages, de prophetie, & autres de mesme efpece. Et s'ils avoient raifon, les fimples fideles, & les Chreftiens de noftre fiecle qui n'ont que la foy & la fanctification & les dons de la mesme efpece, n'auroient point de part a cette promeffe. Mais ce qui nous confole malgré eux, c'eft qu'il eft evident que Jefus l'a eftendue a touts les fideles; & ne la limite pas a ceux qui devoient faire des miracles: car en effet, il appelle touts ceux qui *ont foif*, ce qui n'a point de liaifon avec le don des miracles, il dit qu'ils *viennent a luy*, or venir a luy c'eft l'acte de la foy, felon St. Jean. 6. 35. & 37. & cet acte eft connexe avec le raffafiement fpirituel de l'a-
me

me qui la garentit de la faim pour tousjours, non pas avec le don des miracles, & avec l'assouvissement de la soit de l'ame, comme on le voit au mesme verset Jean 6. 35. il ajoute, *qu'il boive*, or *boire* ne se peut expliquer par recevoir le don des miracles, mais recevoir la grace spirituelle en Jesus Christ, comme nous l'apprenons par le mesme verset du 6. Chap. de St. Jean. Le Seigneur specifie plus formellement la persone a qu'il promet ces eaux vives, c'est celuy qui *croit en luy*. Or la foy est la condition de la promesse des graces spirituelles, elle n'est pas la condition de la promesse du don des miracles, car quelques croyants en sont privez. Par ces raisons il paroist que les dons qu'on appelle ordinaires, & qui sont departis a touts les croyants dans touts les siecles pour les mettre en estat de salut, non seulement sont compris dans cette promesse, mais qu'ils y sont principalement & directement compris. Il est vrai que cette promesse envelope aussi les dons miraculeux, comme l'effet l'a monstré au jour de la Pentecoste. Mais cela n'ébranle point nostre conclusion precedente, puis qu'on ne peut dire que ceux ci excluent ceux la. Et cependant cela mesme nous fournit une nouvelle conclusion en faveur de ceux là, je di, des dons communs aux fideles, car tout ce

qui s'ensuit de l'union des dons miraculeux avec les dons ordinaires dans une mesme promesse, c'est que ces dons ordinaires sont aussi bien de ces eaux vives du Sauveur, que ces dons miraculeux, & qu'ils sont aussi surnaturels les uns que les autres. Il se presente encore un troisiéme raisonnement qui prouve que ces dons ordinaires sont la principale matiere de cette promesse. Jamais rien ne peut arriver qui face bréche a la promesse du Seigneur. Or il est arrivé, comme nous le voyons par l'experience de nostre temps, que les dons miraculeux ont cessé, d'où nous devons apprendre qu'ils pouvoient cesser sans faire bréche a la fidelité de Dieu dans cette promesse; mais cependant l'experience nous fait voir aussi que les dons ordinaires demeurent sans cesser: & ces deux experiences posées, il faut en recueillir necessairement que le principal de la promesse c'estoient les dons ordinaires, & que les miraculeux n'en estoient qu'un accessoire, Dieu estant censé accomplir sa promesse sans donner ceux ci, pourveu qu'il donne ceux là. Car c'est en quoi different le principal & l'accessoire d'une promesse, qu'on est obligé a donner le principal en tout temps, mais les accessoires a l'occasion. Par consequent celui qui interprete ces verses doit insister principalement sur

les

les dons ordinaires qui font la regeneration, & remarquer en eux la principale operation du St. Esprit, & par consequent non moins immediate, mais plus excellente que celle par laquelle il produit les dons miraculeux. Ce que je dis est conforme a ce que St. Paul 1. Cor. 12. 9. compte la *foy* entre les dons que le St. Esprit produit par une operation immediate, de mesme que chacun des dons qu'il met dans son catalogue; & a ce qu'au Chap. 13. v. 1. il prefere la charité a tout autre don du St. Esprit. L'Auteur en veut aussi a la grace immediate dans le Chap. XII. art. 40. & s'efforce d'empescher qu'il ne paroisse que Dieu convertit l'homme Jerem. 31. 18. 19. & Lam. 5. 21. Mais son effort est violent, car il supprime un mot des Lament. a sçavoir *elicha*, πρὸς σὲ, LXX. *a toy*. Moyennant ce mot les Israëlites disent a Dieu, *fai nous retourner a toy*, & il est faux qu'*ils disent simplement*, *fai nous retourner*. Or *retourner a Dieu*, & *se convertir a Dieu*, c'est la mesme chose, & l'on a accoustumé de se servir du dernier de ces verbes dans cette matiere. Si bien que Lam. 5. 21. malgré la fraude du Correcteur, doit demeurer traduit, *converti nous a toy*, *Eternel*, *&* *nous serons convertis*. Ce passage est donc pour nous, & quand il nous resteroit seul, il seroit un document autentique de l'action par
la-

laquelle Dieu opere la conversion de l'homme; & cela comme d'une action distinguée de la nostre, puis qu'elles sont proposées distinctement, *fai nous retourner a toy, & nous y retournerons* : & de plus comme d'une action anterieure a la nostre, & cause de la nostre, car non seulement celle là est placée la premiere, mais la nostre est representée comme resultant de celle là. Mais il ne faut pourtant pas abandonner l'autre passage de Jeremie a la merci de nostre Critique, car le style de ce Prophete estant d'exprimer la conversion par cette forme de discours, il est juste d'y rapporter ce passage, a l'exemple de l'autre. Et ses propres circonstances nous obligent a l'entendre de la conversion, ou du retour spirituel. 1. La comparaison d'un jeune taureau indompté va là, il ne veut pas se tourner du costé qu'on le veut mener, mais si Dieu au lieu d'attendre de luy l'obeïssance qu'il en desire le tourne par sa toute puissance, alors il sera converti, & approchera de Dieu. 2. L'estat où l'homme est representé ici n'est pas propre pour le relaschement des chastiments & des maux temporels auxquels on veut reduire ce passage, il est descrit comme indompté, cela requiert non l'exemption de peine, mais la correction des mœurs par le don de la conversion. 3. Ce qui est dans

dans le v. ſuiv. quand je ſerai retourné je ferai penitence, eſt fort bien lié avec le don de la converſion, mais non avec la ceſſation des peines mortifiantes. 4. Ce n'eſt pas ici un diſcours fait par Ephraïm meſme, lequel eſtoit alors diſperſé parmi les eſtrangers depuis plus de 90. ans. C'eſt Dieu qui parle, & qui parle ſelon l'eſtat & l'exigence de la choſe, par une eſpece de proſopopée. Or Ephraïm, eſtant tranſporté en captivité ne devoit point revenir en ſon pays; Mais ſeulement Dieu avoit un nombre d'eleus dans cette tribu, & dans les neuf autres traittées comme elle, leſquels ſelon ſon Decret il devoit ramener par leur converſion a Jeſus Chriſt, dans le temps de la vocation des Gentils parmi leſquels ils ſeroient confondus. Le retour temporel n'eſt donc pas a propos ici, mais le ſpirituel. Pour rendre ce diſcours le plus naturel qu'il eſt poſſible, on le peut prendre comme exprimant les ſouſpirs ſecrets de quelques ames pieuſes d'Ephraïm, qui devant le temps de cette converſion, la demandoient a Dieu. 5. le mot du v. ſuivant, *lors que je me ſerai reconnu* (que les RR. avoüent ſe devoit traduire ainſi par l'hithpahel,) marque un acte de converſion. Cela eſt convainquant, & ne peut eſtre ébranlé par les bagatelles que noſtre Auteur allegue pour luy.

luy. Car quand on diroit *apres que je me ferai repenti je me repentirai*, cela seroit aussi bien dit, que ceci, *je croi subviens a mon incredulité*, puis que la repentance & la foy doivent faire des progrez, & produire leurs derniers actes plus parfaits que les premiers, & qu'aussi le fidele doit se proposer cela, mescontant des defauts de ses premiers actes. Mais de plus on ne commet pas une vaine redite quand on exprime la chose sous differentes idées, & dans des égards differents, ici se *retourner*, marque que l'on s'approche de Dieu, & se *repentir*, represente que l'on se corrige. Il faut estre sophiste pour pointiller la dessus. L'Auteur qui a tant de passion pour éloigner de ces passages le sens *de la conversion*, le place au contraire volontairement dans les Ps. 6. 11. & 90. 3. Et pour ce dernier il a raison : c'est ce que j'ai monstré amplement dans mes Comm. de la L. Ebr. sur la racine *dacha*, entre autres raisons par ce que ce mot là ne signifie jamais *mettre en poudre*, comme nos corps y seront mis par la mort, mais seulement *froisser*, comme le Ps. 51. 19. descrit figurément la penitence. A l'égard du Ps. 6. 11. je croi qu'il se mesprend, car la fin du verset, qui est une condamnation, monstre qu'il n'a pas posé la conversion. Si l'on demande quelles sont les veuës de nostre

tre Auteur, pour vouloir bien que le mesme verbe dise la conversion dans ces Pseaumes, & pour s'y opposer dans ces endroits de Jeremie, cela n'est pas malaisé a découvrir : c'est que quand ces Pseaumes s'entendroient de la conversion, il n'y paroistroit pas que Dieu l'opere dans l'homme : mais si ces passages de Jeremie parloient d'elle, ils la representeroient comme un ouvrage de Dieu mesme; & on ne veut pas cela. C'est cet interest de son erreur qui regle les explications qu'il dispense differemment a ces passages.

SECTION II.

Sur la Perseverance des fideles.

NOstre Auteur ostant de sa version les preuves de *l'operation immediate*, ne laisse que les forces de l'homme pour causes efficientes de sa conversion, & ainsi il donne au fidele ce qui ne luy appartient pas : Mais il luy ravit aussi ce qu'il a, a sçavoir la certitude de sa *perseverance*. Ces deux fautes se suivent, car un ouvrage dont l'homme est l'artisan, ne doit pas estre ferme comme un que Dieu fait de sa main. J'observe donc qu'il nous ravit une asseu-

ran-

rance & une raison de nostre perseverance dans son Chap. 14. Art. 38. sur 1. Jean 3. 9. lors qu'en la place de ce que l'Apostre dit, *que quiconque est né de Dieu ne peut pecher*, il ordonne que l'on mette dans sa traduction, *quiconque est nai de Dieu ne doit pas pecher.* Il nous donne une idée de la perseverance simplement comme d'un devoir, pendant que Dieu nous la represente comme un bien qui ne peut manquer, & dont le contraire ne peut arriver. Il est vrai que cela ne s'entend pas d'une impossibilité metaphysique, mais de ce que cela repugne avec le decret de l'election, & avec la regeneration que Dieu a donnée en executant ce decret : & cela suffit sans doute pour faire qu'il soit impossible que le regeneré ne persevere pas. La correction de nostre Auteur est insoutenable, car outre la proprieté de ce terme *il ne peut pecher*, lequel Dieu ayant voulu choisir, nous n'avons pas droit de l'oster, les autres parties du verset ne parlent pas le langage d'un devoir imposé, mais d'une prediction, ou d'une declaration de ce qui arrivera. Car entre ces mots, *celui qui est né de Dieu ne fait pas le peché*, on ne peut fourrer le terme de *devoir* en la place d'un autre, non plus que dans cette autre phrase, *il demeure en lui*, ce sont des declarations nues & simples de ce qui arrivera. Je ne mets

pas

pas ici a expliquer le ſens qu'a ce mot de *pecher* & de *faire le peché* dans ce paſſage ; d'autres ont aſſez monſtré que c'eſt celui d'en faire le meſtier, meſtier qui repugne avec la perſeverance, laquelle ne laiſſe pas de continuer parmi les pechez d'infirmité. Cet ébranlement des preuves de la perſeverance des ſaints, n'eſt qu'un échantillon, donné dans un projet, par où nous devons juger de ce qu'il fera en traduiſſant les autres paſſages qui la confirment.

SECTION III.

Sur la ſatisfaction de Jeſus Chriſt.

OUtre ces erreurs que j'ai relevées : Il ne me paroiſt pas bien intentioné pour la ſatisfaction de Jeſus Chriſt. Et cela convient aſſez a un homme qui diminue comme nous avons veu les devoirs, & les pechez, & qui favoriſe le merite des bonnes œuvres. C'eſt auſſi ce (déja touchez cy deſſus L. 1. S. 3. & L. 2. S. 3. que l'on devoit attendre de lui apres ce que nous veu dans ſon Chap. 14. dans les articles 24. & 25. que l'Apoſtre eſt *bien éloigné de rapporter a Dieu qu'il ait livré Jeſus aux Juifs dans la veüe qu'ils le crucifieroient, qu'il n'y a que noſtre prejugé qui nous ait*

peû faire attribuer a Dieu ce dessein dont il tesmoigne par tout qu'il a horreur, qu'il n'est pas precisemens question dans Act. 4. 27. 28. *De la mort de Jesus Christ, -- comme si cela avoit esté auparavant predestiné ou resolu par un arrest de Dieu, que Dieu a seulement laissé le gouvernement du monde entre les mains de ceux qui sont ennemis de la religion de son fils, qui abusent par une malice deliberée du pouvoir qui leur a esté donné, & persecutent cette religion qui combat leur corruption.* Considerez bien tout cela: si Dieu n'a pas livré Jesus Christ aux Juifs dans la veuë qu'ils le crucifieroient, il n'a donc point eu de veuë pour la croix de de Christ, il n'a donc pas eu en veuë qu'elle fust un sacrifice expiant nos pechez, & un supplice qui reparast par l'equivalant l'injure que nos pechez font a sa loy & a sa sainteté. La mesme chose s'ensuit si la mort de Jesus Christ n'est arrivée que par la raison commune de la persecution des fideles, ceux-ci n'estant point destinez a expier les pechez; & la chose s'ensuit d'autant plus, si cette raison commune de la commune persecution de Jesus Christ & de ses fideles, n'est seulement que le delaissement que Dieu a fait du Monde entre les mains des ennemis de ce corps entier, chef, & membres; si ce que ces ennemis ont fait procede de leur seule deliberation, & non de celle de Dieu; & que leur

leur deliberation soit telle par dependance de leur seule malice contre la religion, & enfin que cette malice conçoive ses deliberations cruelles contre la religion par le seul dépit de ce qu'elle combat leur corruption, sans que cela se face aussi par dependance de la misericorde de Dieu en faveur des pecheurs qu'il veut sauver. Il faut necessairement qu'un homme qui en fait un tel plan rejette la satisfaction de Jesus Christ comme une chimere, & comme non enseignée dans l'Escriture, & c'est sur ce pied que l'Auteur du Projet veut corriger, c'est a dire, corrompre en effet, les passages d'Actes 2. 23. & Chap. 4. 27. 28. comme nous l'avons veu.

J'en reparle ici pour y joindre ce qu'il fait dans le mesme esprit en son mesme Chap. 14. Article 50. sur 2. Cor. 5. 21. & Galat. 3. 13. lesquels il tord estrangement. Dans le premier, il est dit que Dieu *a fait Jesus Christ estre peché pour nous*, entendant que Dieu l'a establi victime pour nos pechez, ce qui consiste en ce qu'il l'a subrogé en nostre place en sorte que sa mort nous soit alloüée en la place de la mort a quoi nous estions obligez; tout ainsi que la beste qui estoit establie pour victime expiatrice des pechez commis sous la loy estoit une victime propitiatoire dont la mort tenoit lieu de celle

 du

du criminel; & pour dire cela St. Paul se sert de cette expression, *estre fait peché pour nous*; a cause qu'il fait passer la coulpe du peché de dessus nous sur luy. En suite de quoy il est ajouté que c'estoit *afin que nous fussions justice de Dieu en luy*, entendant que reciproquement la *justice* de son expiation & l'absolution qu'il a acquise en payant comme pleige, passe de dessus luy sur nous par la misericorde de Dieu: & il est evident que cette façon de parler (*estre fait* telle chose *pour*) doit avoir le mesme sens dans les deux parties, & que comme c'est par imputation que Jesus Christ a esté fait peché pour nous, (selon la force de ce titre que l'Apostre luy donne, de *victime qui expioit le peché*, lequel titre l'Auteur reconnoist luy mesme,) c'est aussi par imputation que nous sommes en échange faits justice de Dieu en luy. Il ne se peut rien de plus clair. Et cette doctrine estant autant fondamentale & essentielle a la foy, qu'elle est veritable, un passage qui nous l'enseigne si clairement nous doit estre infiniment cher.

Le second passage Gal. 3. 13. n'est pas d'une moindre consequence ni d'un moindre prix. L'Apostre enseigne qu'au lieu que nous estions *sous la malediction*, *selon ce qui est dit que maudit est quiconque n'est permanent en toute la loy*, *Christ a esté fait malediction*

pour

pour nous, moyennant quoy *il nous a rachetez de la malediction de la Loy, afin que la benediction d'Abraham nous écheust par Jesus Christ.* Si bien qui c'est le mesme point de doctrine. La malediction est une proprieté du peché. Jesus Christ est fait malediction pour nous, comme il est peché pour nous. Il n'a pas esté fait pecheur mais *peché* pour nous, il n'a pas esté fait maudit, mais *malediction* pour nous. Ce qu'il a esté fait *peché* pour nous, c'est qu'il a subi l'imputation de nostre peché s'en chargeant afin de nous en décharger. Ce qu'il a esté fait *malediction* pour nous, c'est que par la mesme imputation qu'il a subie, il s'en est chargé en nostre place & nous en a déchargez. Il paroist donc une grande difference entre estre *maudit*, & estre *fait malediction*. L'Apostre nous conduit a une plus parfaite intelligence de cette derniere façon de parler, en nous mettant devant les yeux une chose semblable dans ce qui *est escrit*, Deuter. 21. 23. *Maudit est quiconque pend au bois.* Imitant a la verité dans cet adjectif *maudit*, le tour de la version des LXX. mais nous renvoyant a ce qui est escrit dans l'original, dans lequel il y a mot a mot, *Malediction de Dieu est le pendu*; d'où il a tiré l'expression dont il use en parlant de Jesus Christ, qu'*il a esté fait malediction*. Au reste St. Paul usant

de ce mot *fait*, *fait malediction*, presuppose qu'il l'a esté fait par Dieu. Ces hommes pendus selon la loy, estoient une espece de victime offerte a Dieu selon ce qui est dit Nomb. 25. 4. mot a mot, *pens les a l'Eternel*, & cela pour expier & lever une malediction dont le peuple estoit chargé, selon 2. Sam. 21. 1. où la malediction de la famine estoit sur Israël, & les enfants de Saül furent pendus a des croix, v. 9 en suite de quoy il vint de la pluye, selon le v. 14. Ainsi pour monstrer la conformité des autres exemples, Israël estoit engagé dans la malediction a cause des adulteres aggravez par l'idolatrie, qui avoient *embrasé la colere de l'Eternel contre ce peuple* Nomb. 25. 3. & il est dit expressement au v. 4. que les chefs du peuple estant pendus cette *ardeur de la colere de l'Eternel se departiroit d'Israël.* Ainsi aussi la terre pouvoit estre regardée comme souïllée d'abominations & couverte de malediction (a cause de ce que Dieu dit Lev. 18. v. 24. 25. & 27.) quand Josué pendit le Roy de Haï, Jos. 8. 28. Et cette sorte de victime avoit sa ceremonie, qui estoit d'enterrer les corps, prescrite par la loy, & observée par Josué, & par David. Les pendus estoient *malediction* entant que quand la terre estoit chargée de malediction, ils estoient des victimes offertes a Dieu, par leur

leur élevation entre le Ciel & la Terre, entre Dieu courroucé & les hommes ſujets a ſa vengeance, pour mourir en cet eſtat, en ſorte que les traits de la vengeance de Dieu venants du Ciel s'arreſtoient ſur eux, & ceſſoient d'aller juſqu'à la terre. Ce type nous donne l'idée de ce qui eſt arrivé réellement quand Jeſus Chriſt a eſté fait malediction pour nous : il eſt aiſé a appliquer, nous eſtions ſous la malediction de Dieu, Jeſus Chriſt a eſté elevé pour eſtre interpoſé entre Dieu irrité & nous, les coups de la juſtice vengereſſe ſe ſont attachez a luy, ils s'y ſont arreſtez, il en eſt mort, & nous en avons eſté delivrez. Voila comment il a eſté *fait malediction* pour nous, & comment moyennant cela il a donné lieu pour noſtre regard a la benediction. Comme ce paſſage eſt donc parallele a celuy de 2. Corinth. 5. 21. pour le ſens, auſſi il nous doit eſtre également precieux. C'eſt pourquoi l'atteinte que noſtre Auteur leur veut donner nous doit eſtre auſſi douloureuſe que s'il touchoit la prunelle de noſtre œil, & nous nous devons autant precautionner contre elle. Pour la porter adroitement, cette atteinte, il parle contre la doctrine de ces paſſages en feignant qu'elle n'eſt pas d'eux, mais de nous, & s'eſtudie a la rendre odieuſe & nous avec elle, en nous noirciſ-

sant a cause d'elle comme des blasphema-teurs ou comme fauteurs de blasphemes contre *l'innocence* & *la sainteté du Sauveur*, opposant a nostre version que Jesus Christ *n'ayant jamais esté souïllé d'aucun peché* l'on ne doit pas dire qu'*il ait esté fait pecheur ou qu'il ait esté regardé comme execrable par son Pere*; comme si la version estoit digne de correction par cette raison, que par consequent elle fust coupable de ces enormitez. Là dessus il se met en besongne pour traduire mieux.

Et il est vrai qu'il propose premierement cette interpretation, *que Dieu a fait son fils la victime du peché pour nous*, & il est vrai aussi qu'elle est orthodoxe, & que c'est ainsi que nous entendons ce texte, c'est ce qu'il ne peut ignorer, & par consequent il a tort de crier contre nous puis qu'il propose cela luy mesme. On nous dira peut-estre que nous aurions tort aussi de crier contre luy, puis qu'il propose cette interpretation qui est orthodoxe de nostre aveu. Mais il faut prendre garde a ses demarches qui le trahissent & font paroistre qu'il n'a pas ce sens orthodoxe a cœur, & qu'il en fait si peu d'estat, que l'ayant exposé tout nud en passant, incontinent il le supprime par la seconde interpretation qu'il propose, sur laquelle il insiste uniquement & amplement. Car elle porte *que Dieu a traitté pour*

l'amour

l'amour de pour celui qui ne connoissoit point le peché comme s'il eust esté le peché mesme, & qu'il a esté traité pour nous comme s'il avoit esté un execrable. Et cela ne pose nullement que Jesus Christ ait esté fait une victime pour le peché, où s'il semble le poser c'est d'une maniere qui donne beaucoup de jour aux coups des adversaires. La glose de nostre Auteur là dessus est encore plus éloignée de faire Jesus Christ victime pour le peché, disant *que Dieu a permis, que son fils fust traitté comme les plus grands pecheurs, le laissant crucifier,* car une victime pour le peché ne se peut faire en *permettant* seulement & en laissant faire les autres, il faut que celui qui fait une certaine victime pour le peché, interpose sa volonté, donne une ordonnance, choisisse, envoye ou amene, livre. Et mesmes *permettre* & *laisser faire* selon nostre Auteur, ne signifie a l'égard de Dieu qu'un *delaissement* general, qui n'entre point dans le detail de ce qui arrivera a un sujet, comme nous l'avons ouy de luy mesme dans l'Article 25. de sorte qu'il s'en faut encore d'avantage qu'il n'ait fait Jesus victime pour le peché. Quand je considere cela, je ne puis m'empescher de retracter mesme la bonne opinion que j'ai témoigné avoir de la premiere interpretation qu'il a proposée, & de soupçonner que l'expression est frau-

duleuse quand il dit victime *du* peché, plustost que victime *pour* le peché, & qu'il entend qu'il a esté la victime de la cruauté des Juifs laquelle est un peché : Au lieu que s'il eust dit victime *pour* le peché je n'apperçoi pas qu'il y pût avoir d'equivoque ni de tromperie, qui donnast lieu a une autre pensée qu'a celle des Orthodoxes. Au reste encore que je trouve nostre doctrine ici en inserant le mot de *victime*, j'ai pourtant deux choses a dire. 1. L'Auteur n'a pas raison de reprocher que faute d'employer ce *mot, on laisse dans l'esprit des idées abominables qui ne peuvent donner que des impressions tres criminelles de Dieu & de son fils bien aimé.* Je n'ay jamais veu cela en persone, quoi que bien des gens m'ayent confessé leurs scrupules. Et si cela estoit vrai, St. Paul auroit le plus de tort, car ses Galates n'estoient pas plus accoustumez que nos peuples au style de la loy Mosaïque, ainsi ce seroit luy le premier qui auroit rempli les gens *d'idées abominables & d'impressions criminelles contre Dieu & son fils bien aimé.* Je dis cela pour rabbattre les cris tragiques & violents de nostre Censeur. Il n'y a donc nulle raison de suppléer le mot de *victime* dans nostre version, puis que St. Paul a creu s'en devoir passer dans l'original, lui qui estoit plus provide que nous. Une raison encore qui nous en doit empescher,

cher, c'eſt ce que ce mot déconcerteroit la ſymmetrie de l'antitheſe, dans laquelle le mot *de juſtice* reſpond mieux au mot de *peché* mis nuëment. J'ajouterai a cela un petit mot où ſa malignité paroiſt grande, c'eſt en ce qu'il nous ſuppoſe le mot de *pecheur*, pour celui de peché, *avoir eſté fait pecheur*, pour, *avoir eſté fait peché*, comme ſi dire l'un c'eſtoit dire l'autre, mais il s'en faut beaucoup, comme nous l'avons expliqué.

De cet Article 50. où l'on a placé le commencement de 2. Cor. 5. 21. nous ſommes obligez de paſſer a l'Article 177. car on y a voulu placer la fin du meſme verſet, & il faut rejoindre ſes deux parties enſemble pour en mieux juger. C'eſt un grand ſaut, de 126. articles de diſtance. Que penſera-t-on de cette ſeparation qu'il a pleu a l'Auteur de faire? Quand on fait un renverſement violent & inſupportable, il eſt bon de s'y ménager, de n'en faire voir qu'une partie a la fois, & de ne monſtrer l'autre que long temps apres, quand le Lecteur ne penſe plus a la premiere, de crainte que s'il l'enviſageoit tout d'une veuë, il n'en fuſt trop choqué. De plus, la liaiſon naturelle des deux membres du verſet, & l'analogie de la doctrine qu'ils contiennent, fait qu'ils s'entreſoutiennent, & s'aident l'un l'autre a re-

a repousser la corruption qu'on y veut introduire, de sorte qu'un habile corrupteur a interest de les desunir, pour affoiblir leurs forces. Outre cela, les intervalles que l'on met entre les piéces détachées d'un mesme sujet, font que la refutation est plus difficile, par l'embaras de les trouver & de les rassembler. Et c'est la plus grande difficulté que j'éprouve en combattant ce Projet. Car ce n'est pas seulement a l'égard de ce passage, mais c'est presque universellement, qu'il est dérangé. De sorte que je ne puis m'empêcher de regarder cette dispositıon des passages & des matieres en plusieurs morceaux épars les uns plus prés les autres plus loin, entremeslez des choses les plus differentes, comme un desordre estudié, comme une confusion affectée, comme un embrouïllement politique.

Nous en eviterons le mauvais effet en remettant les deux parties du verset dans leur premiere union. St. Paul avoit posé que Dieu *a fait* Jesus *estre peché* pour nous, pour ajouter que c'estoit *afin que nous fussions justice de Dieu en luy*. Il garde une si grande uniformité dans ses expressions sur l'un & sur l'autre de ces sujets, disant de Jesus, *estre peché*, & disant de nous, *estre justice*, qu'il ne laisse pas la liberté a son Lecteur de les tourner en des manieres differentes,

mais

mais l'oblige a entendre que comme Jesus a *esté fait* peché par imputation, selon sa doctrine & celle de toute l'Escriture, aussi *nous sommes*, (*nous sommes faits* selon la force du mot Grec) justice de Dieu par imputation. Dieu l'a fait peché en luy imputant nos pechez, comme a la caution du payement de nos dettes, en faisant passer la coulpe & la dette de dessus nous sur luy; & semblablement Dieu nous fait estre justice, en nous imputant la justice de ce pleige, comme a ceux pour qui il s'est soumis au payement, en faisant passer l'aquit de dessus luy sur nous. Ainsi se garde l'uniformité dans les choses, comme elle est dans les expressions de l'Apostre. Il l'a gardée a dessein, & parce qu'il vouloit que le Lecteur la gardast. Car dans ce mesme passage quand il a voulu que nous conceussions de la difference dans les choses, il n'a pas manqué de mettre de la difference dans ses expressions, comme on le voit dans les propositions *pour* & *en* qu'il varie : Il dit que ce que Jesus a esté fait peché c'est *pour nous*, & que ce que nous sommes faits justice, c'est *en Jesus* Christ: Lui peché *pour* nous comme estant nostre caution qui est mis en nostre place & paye pour nous ; Nous justice *en* luy, comme estant ses membres, & dans cet-

te

te relation estant revestus de la justice. Ce [*pour*] est propre a une caution, cet [*en*] est propre a des membres. On ne pourroit échanger ces particules; La caution ne paye pas *en* celui qui doit, mais *pour* celuy qui doit : les membres ne sont pas participants des biens *pour* le chef, mais *dans* l'union avec leur chef. De plus, c'est bien dit, qu'il a esté fait peché *pour* nous, & nous, faits justice *en* luy, parce que le peché ne demeure pas sur nous, il le fait cesser en s'en chargeant, lui estant peché pour nous, nous ne le sommes plus. De l'autre part, nous sommes justice *en* luy, sa justice luy demeure, nous ne prenons pas sa justice en la luy ostant, & en la faisant cesser d'estre sur luy, mais en y participant. Laissons nous donc guider par l'Apostre pour entrer dans ses pensées, il les sçait mieux que nous; ses expressions en sont les signes fideles; Quand dans cette seule & mesme enonciation relative il varie ses expressions, croyons qu'il pense diversement des choses, & que d'estre ce qu'on est *pour* un autre, ou *en* un autre, cela veut dire des choses differentes. Mais aussi quand il use d'expressions uniformes croyons que ce qu'il pense est uniforme, & que Jesus a esté *fait peché* & nous *faits justice* uniformement par la mesme voye d'imputation.

Ayant

Ayant bien posé cette expression, & senti la force que luy donne la correspondance mutuelle qui est entre les deux parties de ce verset; escoutons comment l'Auteur du Projet nous propose de prendre la seconde, c'est de dire que nous devenons *les justes de Dieu.* Il produit une raison, mais qui est seule, & foible, & mal a propos en ce lieu, a sçavoir, l'improprieté de la phrase, qu'il pretend qu'on doit eviter en prenant, comme on fait quelquesfois le *substantif ou l'abstrait pour l'adjectif*, parce qu'*on ne peut dire que tres improprement dans nostre langue que nous soyons la justice de Dieu.* L'on reconnoist cette improprieté, mais ce n'est pas ici un lieu, où elle doive nous obliger a faire ce changement pour l'eviter. Parce que (1.) cette improprieté est du nombre de celles qui s'appellent des *figures*, ou des façons de parler figurées, or on ne doit pas fuïr les figures, puis qu'elles sont quelques fois des ornements du discours. (2.) Dans ce passage il est impossible de les fuyr, car il commence dans ce style, disant que Dieu *a fait* Jesus *estre peché pour nous*, ce qui ne se peut dire qu'avec quelque improprieté, & dans un sens figuré, l'Auteur ne le peut eviter, non plus que nous, comme on l'a veu dans l'Article 50. de ce Chap. 14. or ce qui est dit que *nous sommes faits justice dé Dieu*, respond

pond a ce que Jesus *a esté fait peché*, par une exacte analogie, ainsi il sied bien dans cette mutuelle relation que comme la premiere expression doit estre figurée dans les versions mesmes, la seconde le soit aussi, qu'elles soyent de mesme symmetrie, au mesme niveau. (3.) Ce que l'Auteur nous dit pour nous faire eviter cette phrase figurée dans nostre langue, il auroit falu le dire a St. Paul afin qu'il l'evitast dans la langue de son Epistre, car on ne peut parler ainsi en Grec que tres improprement. Mais St. Paul n'a pas eu égard a cela, croyant que cette figure exprimoit mieux sa pensée. Nous ferons comme luy. (4.) Les figures expriment quelquesfois mieux de certaines pensées qu'aucuns termes propres qu'on puisse rencontrer dans nos langues; & c'est ce qui arrive souvent dans les mysteres, parce que les langues n'ont pas esté faites pour eux, elles se trouvent pauvres pour les dire, & il faut user de son esprit pour y suppléer, en inventant des figures qui soient plus emphatiques, & plus proportionnées a nos idées. C'est de quoi les plus grands maistres sont les plus capables, comme estoit St. Paul dans la Theologie. Par cette raison nous devons nous abstenir de changer leurs expressions quand il s'agit de quelque mystere sublime & important,

de

de peur que celles que nous ſubſtituerions aux leur, ne les egalent pas pour la ſignification ou pour l'energie, & qu'en retrenchant quelque choſe du ſens, elles ne donnent des occaſions favorables a ceux qui veulent rabbaiſſer les myſteres.

(5.) Cette expreſſion *les juſtes de Dieu*, ſeroit tres obſcure, pour ſignifier ceux que Dieu tient pour juſtes par l'imputation qu'il leur fait de la juſtice de noſtre pleige Jeſus Chriſt, & il n'y a pas d'eſperance qu'aucun priſt ces termes en ce ſens. Avec ſon obſcurité, il auroit de l'ambiguité, & une ambiguité dangereuſe. Car certains eſprits ne manqueroient pas de dire que *les juſtes de Dieu*, ſont des gens *excellemment juſtes*, ſelon cette critique qu'ils ont ſans ceſſe en la bouche que le nom de *Dieu* entrant dans quelques expreſſions leur donne la force ſuperlative, & marque qu'un ſujet excelle & tient le ſouverain degré dans la qualité qui luy eſt attribuée. Voyez L. 1. S. 5. Par meſme moyen cette façon de parler par laquelle ils interpreteroient *les juſtes de Dieu*, excellement juſtes, les conduiroit a l'entendre de la juſtice des œuvres, pour laquelle Dieu nous prononceroit juſtes ſans ſatisfaction penale, & ſans imputation. Et ainſi l'on retrograderoit de la juſtification Evangelique a la Juſtification legale. En

mesme temps on osteroit la correspondance qui est entre cette seconde partie du verset, & la premiere, d'où elle depend comme l'effet & la fin depend de sa cause. Car ce que Jesus Christ auroit esté fait victime pour le peché en nostre place, ce n'est pas une cause qui produise proprement la justice habituelle, mais la justification imputative. Et si l'on prend l'autre explication que l'Article 50. propose, ce que Jesus Christ a esté traitté comme quelque grand pecheur, ce n'est pas ce qui nous conduit a devenir excellement justes, si ce n'est en nous meritant l'Esprit de sanctification qui verse en nous l'habitude de la justice inherente. Car pour ce qui est de regarder sa mort en qualité d'exemple, elle a esté accompagnée de craintes, d'angoisses, & de troubles, qui feroient qu'on la devroit moins imiter que celle de plusieurs de ses Martyrs; & qu'en effet ses preceptes & sa sainte conversation seroient les objets par lesquels il nous sanctifieroit, plustost que sa mort. Ces considerations nous font fermement resoudre a retenir la phrase de St. Paul, *que nous soyons faits justice de Dieu.* Et en defendant ici & sur l'Article 50. les deux membres de ce passage, nous avons veu qu'il en veut a la satisfaction & a la Justification, & nous parons ses coups.

Nous

Nous travaillerons a la mesme œuvre en nous opposant a nostre Auteur sur Ebreux, 12. 24 dont l'Auteur parle dans son Chapitre 14. Artic. 175. Il y change la construction grammaticale, & cela nous engage a en representer l'original, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρείττονα λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ. Nous traduisons cela fidelement, *& au sang de l'aspersion prononçant meilleures choses que celui d'Abel.* Il n'y a rien de different de la lettre sinon le supplement des mots *celui de*, avant le mot *Abel.* Mais comme il y a quelque irregularité dans le Grec, l'on peut avoir creu qu'il falloit suivre les anciens Peres Grecs, & l'interprete Syriaque, lesquels, comme Grotius le tesmoigne aussi, paroissent avoir leur παρὰ τὸ Ἄβελ, ce qui seroit exactement ce que nostre version exprime. Et mesme l'on voit daus l'Ediction d'Oxford 1675. qu'un exemplaire Grec portoit l'article τὸ expressement. Il est noté P. 1. L'on peut aussi estre venu a cette mesme interpretation sans cela. Le participe actif λαλοῦντι demande un nom devant soi au mesme cas que lui, qui marque son agent : Ce nom n'est pas ῥαντισμοῦ, parce qu'estant au genitif, ce seroit un solecisme si l'on le contruisoit avec λαλοῦντι qui est au datif : Mais αἵματι convient bien avec lui, estant au datif comme lui. Cependant il se fait

ici une opposition, qui est une espece de relation, entre le *sang de l'aspersion* parlant, & *Abel parlant*, ce sang prononçant de meilleures choses qu'Abel : Et apparemment cela se dit par quelque allusion a l'histoire d'Abel, comme elle est couchée dans l'Escriture, car c'est la methode de St. Paul. Il faut donc chercher dans son histoire ce que l'Escriture dit du *parler* d'Abel. Or tout ce qu'on en trouve, c'est que son *sang* versé par Caïn *crie de la terre au Ciel a Dieu.* L'Escriture cache le reste par son silence, & l'Apostre a un grand égard au silence de l'Escriture dans cette Epistre mesme, Chap. 7. 3. se tenant a ce qui est exprimé. Ce qui resulte de tout cela, c'est que cette façon de parler de St. Paul, *le sang de l'aspersion parle meilleures choses qu'Abel*, signifie, Abel criant par son *sang* répandu. Et c'est tout ce que dit nostre version, car que le *sang d'Abel parle*, ou qu'*Abel parle par son sang* répandu c'est tout un. Cependant on recueuïlle d'ici quelque usage pour la satisfaction de Jesus Christ. Ce que le sang d'Abel crioit a Dieu, c'estoit Vengeance, & l'effet qui en vinst incontinent le prouve. Or ce que le sang de Jésus Ghrist crie, est mis en opposition avec ce qu'Abel crie par son sang versé, comme le contraire. Le sang de Jesus Christ crie donc a Dieu, qu'il

ne

ne face point la vengeance, qu'il pardonne, qu'il accorde la grace aux pecheurs: Or eſt il que le ſang d'Abel crioit vengeance ſur Caïn, non par voye d'exemple, mais par voye de merite, & comme un objet ſolicitant Dieu directement, non pas comme un objet preſenté a Caïn. Puis donc que les contraires ſont ſous un meſme genre, & ne different que par leur derniere difference ſpecifique qui eſt le point de leur oppoſition, le ſang de Jeſus crie Grace ſur les pecheurs, non par voye d'exemple preſenté aux hommes mais de merite devant Dieu: la difference qui reſte pour la contrarieté c'eſt que l'un crie Grace, & l'autre crioit vengeance.

Noſtre Auteur brouïlle ce plan dans ſon Projet, en traduiſant *l'aſperſion d'un ſang qui parle de meilleures choſes que celle d'Abel.* En traduiſant *celle*, il monſtre qu'il rapporte ce *parler* a *l'aſperſion* comme a celle qui parle, & qu'auſſi il porte ſa veuë ſur l'aſperſion que fit Abel en ſacrifiant. Il fait beaucoup de troubles. (1.) Il renverſe ces deux mots, αἵματι ῥαντισμοῦ, & met le dernier devant le premier, ainſi ῥαντισμῷ αἵματος, & leur fait échanger leurs cas, diſant, *l'aſperſion* ῥαντισμῷ au lieu qu'il y a ῥαντισμοῦ, & puis, *d'un ſang*, αἵματος, au lieu qu'il y a αἵματι. (2.) ῥαντισμὸς n'eſt pas le ſujet du diſcours,

 puis

puis qu'il n'eft employé que comme une partie de la defcription du fujet, & comme fon accident, a fçavoir du fang, le *fang* eft pofé, comme la fubftance, & il eft modifié par l'ufage qui luy eft attribué de *l'afperfion*. Mais noftre Auteur prend ῥαντισμὸς pour le fujet. (3.) Il conftruit ῥαντισμῦ genitif avec λαλουντι datif, par un folecifme comme je l'ai remarqué. Par touts ces changements il fait dire a l'Apoftre ce qu'il n'a pas dit, mais felon fon opinion, l'Apoftre le devoit dire pour bien parler. Il le prouve parce que *les comparaifon doivent eftre fondées fur le plus & le moins qui fe rencontrent dans des objets de mefme nature.* Mais il fe méprend, il ne fe fait pas ici une comparaifon, mais une *oppofition*, comme je l'ai expliquée. Il confirme pourtant fon dire parce que l'Apoftre parle au comparatif *crie meilleures chofes que.* Mais eftant conftant par de bonnes preuves que c'eft une oppofition, ce terme comparatif ne tire pas a confequence, il fe reduit a une façon de parler diminutive, μείωσις qui fait plus penfer qu'elle n'exprime a la lettre; comme quand voulant détourner quelqu'un d'une fotife, vous luy dites, tu ne t'en trouveras pas mieux, pour lui faire entendre qu'il s'en trouvera mal, & non pas bien: il n'y a rien de fi familier en toutes les langues que

cette

cette façon de parler, & eſtant prononcée avec feu & avec action, elle eſt tres emphatique. Non ſeulement elle fait entendre la verité, mais elle ne contient rien qui ne ſoit vrai, car, celui qui ſe trouve mal, au lieu qu'il eſtoit bien, ne ſe trouve pas mieux. Le ſang de Chriſt auſſi crie veritablement de meilleures choſes que celui d'Abel, puis qu'il crie une bonne choſe qui eſt la Grace, & que le ſang d'Abel en crie une mauvaiſe, a ſçavoir la vengeance, car certainement une bonne choſe eſt meilleure qu'une mauvaiſe. Ainſi donc noſtre explication s'accorde avec les termes, & eſt appuyée de l'uſage. Il allegue auſſi que le ſang de Jeſus Chriſt n'auroit pas eſté comparé avec un meurtre. Il ne s'entend pas luy meſme, ou ne ſe fait pas entendre: car le ſang de Jeſus Chriſt eſtant répandu par un meurtre abominable que ſes bourreaux ont commis, je ne voi pas d'impoſſibilité qu'il ſoit comparé avec un meurtre. Il faudroit ſçavoir a quoi l'Auteur penſe. Il pretend que le ſang de Jeſus Chriſt a deu eſtre comparé au ſacrifice d'Abel, on le voit bien par ſa traduction, comme je l'ay déja remarqué. J'avoue qu'il y peut eſtre comparé, mais je nie que cela doive eſtre de neceſſité, & qu'on puiſſe prouver que cela ſe face ici. Meſmes comme la ſeule

persone *d'Abel* est nommée, il n'y a point d'apparence que l'on entende par là son sacrifice, il est plustost croyable que l'on n'entend que ce qui est de sa persone: or son propre sang est de sa persone, son propre sang s'entend donc plustost ici que sa victime.

Ajoutez qu'il n'est fait dans l'Escriture aucune mention de *l'aspersion* du sang de la victime d'Abel, mais seulement de sa graisse, de sorte que l'histoire ne peut avoir fait naistre a l'Apostre cette allusion. Il faut ici remarquer que *l'aspersion* n'est pas l'effusion qui se fait avec le couteau en coupant la gorge d'une beste, c'est un autre Acte Sacerdotal qui se faisoit apres, comme pour faire application du sang. Jesus Christ fait la chose signifiée par cette ceremonie, presentement qu'il est dans le Ciel, presentant a Dieu par son intercession le merite de son sang tousjours vivant, c'est pourquoi l'Apostre parle du sang de l'aspersion de Jesus Christ parmi plusieurs choses celestes. Mais il n'est pas dit qu'Abel ait fait d'aspersion de cette maniere, en sorte que quand on me repliqueroit qu'il est certain qu'en sacrifiant il versa du sang, on ne parleroit pas a propos. Enfin l'Auteur dit que toute cette Epistre fait opposition du sang de Jesus Christ aux sacrifices legitimes, pensant appuyer l'opinion qu'il a qu'il s'agit donc ici

ici du ſacrifice d'Abel. Mais le parallele des ſacrifices legitimes & de celui de Jeſus Chriſt finit a la moitié du 10. Chapitre. L'Apoſtre a employé depuis cela quantité de matieres tres differentes, de ſorte qu'il n'y a point de conſequence a tirer de la pour le Chapitre 12. v. 24. C'eſt en vain que l'on s'écrie, *comment auroit il meſlé dans ſon diſcours le meurtre d'Abel?* Ce n'eſt point le meſler avec les ſacrifices légitimes que d'en parler ſi long temps apres. Mais au reſte, apres ce que j'ai eſtabli qu'il s'agit ici d'une oppoſition, & non pas d'une comparaiſon, je n'ai nul intereſt aux raiſons de l'Auteur ſinon pour monſtrer qu'elles tombent toutes par ce ſeul mot, vous ſortez de la matiere, & pour faire remarquer que l'Auteur eſt d'un foible raiſonnement.

La ſatisfaction de Jeſus Chriſt eſtant le moyen de la juſtification des pecheurs, & la juſtification eſtant uniforme pour touts, & faite par un mesme moyen, Adam, Eve, Abel, Enoch. & les autres pecheurs qui ont eſté juſtifiez, l'ont eſté par la vertu & l'efficace de ſa ſatisfaction, car il eſt l'agneau de Dieu qui oſte les pechez du Monde, nul ne vient au Pere ſinon par lui : Il n'y a point de ſalut en aucun autre : La teſte du ſerpent a eſté briſée pour le ſalut d'Adam & d'Eve par la ſemence de la femme : & l'idée

 de

de la satisfaction de Jesus Christ estant bien conceuë va jusque là. Nostre Auteur, disposé comme il est a l'egard de cette satisfaction, en destruit l'idée, en lui ostant la vertu par laquelle les premiers hommes ont esté justifiez dez la creation du Monde dans son Chap. 14. Art. 29. Il soutient que dire *que la vertu de son sacrifice remonte jusqu'a la fondation du Monde*, c'est une erreur, puis qu'il y auroit *une contradiction qui demeureroit tousjours entre ce dire, & ce qu'on lit dans l'Epistre aux Hebreux.* L'endroit de cette Epistre qu'il pretend que l'on contrediroit en disant cela, c'est le Chap. 9. v. 25. 26. & 28. Mais cette contradiction n'est que dans son imagination troublée par ses prejugez contre la satisfaction de Jesus Christ; car il rapporte luy mesme la substance & les principaux termes de ces versets, mais il ne peut nous indiquer ce qu'ils contiennent de contraire a la vertu retroactive de la satisfaction de Jesus Christ qui remonte jusqu'a la fondation du monde; Et pour moy je ne puis remarquer ni deviner ce qu'il y croit voir d'opposé. L'Apostre dit & inculque que ce n'est *point par plusieurs fois* que Jesus s'est offert, a souffert, a paru, mais *une seule fois* depuis la fondation du monde pour abolir le peché. Mais cela s'accorde avec nostre sentiment, puisque posant qu'il

a sau-

a ſauvé les premiers hommes entant que la vertu de ſon ſacrifice remonte juſqu'a eux, nous poſons que ce ſacrifice eſt unique, & que de luy comme d'une ſeule ſource de juſtification la grace a remonté vers les premiers temps du Monde, comme elle en deſcend vers les derniers. Et ſi nous ne concevions qu'il s'eſt offert une ſeule fois, nous ne pourrions concevoir ainſi l'emanation de ſa vertu ſur ceux qui precedent, comme ſur ceux qui ſuivent. Il ne paroiſt donc point de contradiction entre ce que nous diſons, & ce qui ſe lit dans ce paſſage.

A la verité l'Apoſtre attache l'abolition du peché a cette oblation unique, & au temps où elle a eſté faite, qu'il nomme l'accompliſſement des ſiecles. Mais eſt ce que noſtre Auteur infere de là que le peché de ceux qui ont veſcu avant le temps de cette oblation, n'a pas eſté aboli par elle. Qu'il diſe donc pour quoi non? Eſt-ce parce que leurs perſones & leurs pechez n'exiſtoient plus. Ce n'eſt pas une conſequence. Il y a meſme raiſon pour ceux qui n'exiſtoient plus, & pour ceux qui, comme nous; n'exiſtoient pas encore. Le Fils de Dieu ſe chargeant dans le conſeil eternel de Dieu de ſatisfaire pour les pecheurs quand il ſeroit temps qu'il ſe fiſt chair pour ſouffrir la mort,

mort, il a pris par mesme moyen sur luy la coulpe de leurs pechez, & l'obligation a en porter la peine. Par ce moyen ils ont esté déchargez eux mesmes de leur coulpe & de leur obligation, & Dieu leur a donné & le pardon & la vie. Mais cependant cette coulpe & cette obligation demeuroient sur ce Mediateur & ce pleige par sa subrogation en leur place, & par imputation, en sorte qu'il a fallu qu'il abolist cette coulpe & cette obligation dans laquelle leurs pechez subsistoient encore par rapport a la justice vengeresse de Dieu. En mourant il y a satisfait, & ainsi il a aboli ces pechez la, comme l'Apostre le dit. Nostre sentiment n'est point en contradiction avec cette doctrine de l'Apostre. Si pour dernier retrenchement l'on dit que la chose mesme implique contradiction en soy, non seulement on sera obligé de le prouver, & on ne le pourra faire, mais aussi ce que nous venons d'expliquer prouve qu'elle n'implique point, & la fait concevoir comme raisonnable.

Cependant a cause qu'il ne croit pas que la vertu de ce sacrifice remonte jusqu'a la fondation du Monde, il veut que l'on change la situation des termes d'Apoc. 13. 8. quand on en fera une version. Ils sont ainsi couchez dans l'original, *l'agneau immolé*

molé dez la fondation du monde, ils l'incommodent en cette ſituation, parce qu'ils repreſentent le ſacrifice de Jeſus Chriſt commençant dez la fondation du monde, dans le preparatif qu'il a fait par ſa ſoumiſſion aux dettes des hommes, conſequemment dans leur remiſſion obtenue en vertu de ſa ſatisfaction aſſeurée. Quelques orthodoxes ont cru là une transpoſition de termes par d'autres raiſons, qui eſtoient innocentes, toutes foibles qu'elles eſtoient. Mais pour noſtre Auteur, ce qu'il ſoûtient qu'il y a là une tranſpoſition, c'eſt en haine de la verité, comme on l'a oüy, c'eſt en faveur de ſon erreur. Auſſi il dit que cette *tranſpoſition eſt importante*, & les Interpretes orthodoxes ne l'appellent pas ainſi. Cette difference de jugement fait voir qu'il y entend quelque fineſſe, a quoi ceux la ne penſoient pas. C'eſt pourquoi je m'oppoſerai ici a noſtre Auteur plus fortement que je ne ferois a un autre qui n'auroit pas de mauvais deſſein. Je ne nie pas qu'il n'y ait des tranſpoſitions de termes dans l'Eſcriture. Toutes fois l'on n'en allegue que des exemples dans leſquels le ſens eſt le meſme ſoit que l'on garde la ſituation des termes ou qu'on la change; ou bien, il n'y auroit aucun ſens, ſi l'on ne plaçoit les mots autrement qu'ils ne ſont couchez. Je n'en ſçai point d'au-

d'autres. Neantmoins si l'on me marquoit un passage ou les paroles prises comme elles se trouvent placées fissent un sens contraire à la parole de Dieu, ou a des experiences claires, ou a l'analogie de la foy, ou aux bonnes mœurs, j'y reconnoistrois une transposition de termes, & recevrois la maniere de les construire qui rendroit le sens exempt de ces defauts la. Mais quand les termes se trouvent placez dans une situation où ils font un certain sens, & que ce sens ne peut estre convaincu par aucune des voyes que je viens de remarquer, alors supposer des transpositions de termes, qui facent un autre sens, c'est fare tort a un Escrivain sage, & si c'est dans un sujet sublime & mysterieux, & où l'Escrivain est plus éclairé que nous, c'est une temerité. C'est pourquoi je ne puis me joindre a ceux d'entre les Orthodoxes qui posent dans Apoc. 13.8. une transposition de termes, & les considerations que je viens de faire les obligent a s'en abstenir avec respect.

Il n'y a point de force pareille a cela dans la raisons qu'ils ont de vouloir que Apoc. 17. 8. soit parallele a Apoc. 13. 8. car un passage peut dire une chose, & l'autre une autre chose, la verité subsistant dans chacun des deux en ce qu'il contient. Il faut prendre garde en quel ordre en raisonne sur les passa-

ges

ges paralleles. Dire, ces passages sont paralleles, donc ils disent une mesme chose, c'est un raisonnement renversé, car que sçavez-vous s'ils sont paralleles, n'ayant pas encore examiné s'ils disent la mesme chose? de quel droit leur donnez-vous le nom de paralleles avant que d'avoir consideré s'ils en ont l'essence & la nature? L'ordre est donc de raisonner de cette maniere, ces passages disent une mesme chose, ils sont donc paralleles. Ouï l'on doit commencer par examiner ce qu'ils disent, & si vous n'avez pas de preuve que ce qu'ils disent est une mesme chose, vous n'avez rien a en inferer. Or c'est où nous en sommes sur Apoc. 13. 8. & 17. 8. nous n'avons pas de preuve qu'ils soient paralleles, nous n'avons pas de droit de les traitter comme tels & de les expliquer l'un par l'autre, nous devons jusqu'ici les considerer a part. Et encore qu'il y ait entre eux de grandes conformitez, il n'est pas juste de les rendre conformes en tout, mais l'on doit & reconnoistre ce qu'ils ont de commun, & de l'autre costé leur conserver leur differences. Par exemple nous en usons ainsi sur Matth. 10. 32. & Luc. 12. 8. & quelque affinité qu'ils ayent, nous discernons qu'ils different en ce que l'un nomme le *Pere*, où l'autre nomme les *Anges*, qui ne sont pas la mesme chose. Tout au plus

on

on les doit appeller paralleles qu'en partie, & laisser comme non paralele la partie qui ne l'est pas. A un homme qui projette une version, comme nostre Auteur, j'ai a lui ajouster que pour la rendre recevable a touts les Chrestiens, il doit la rendre la plus conforme qu'il peut a l'original, & que dans les endroits où l'on remarque que les gens ont des veuës differentes sur l'original, il faut laisser dans la version le lieu de ces mesmes veuës, pour eviter qu'elle ne soit accusée d'estre partiale, & rejettée de plusieurs comme telle. Principalement quand c'est sur quelque matiere considerable, comme est celle du passage dont nous parlons. Une version partiale peut déplaire mesmes a ceux du parti, & un honeste homme aura honte de s'en servir dans la dispute, comme s'il ne pouvoit soustenir sa croyance, a moins que d'avoir une Bible faite exprés pour elle. Au reste un traducteur ne peut estre blasmé, quand il ne fait que ce l'Apostre a fait, & quand il donnera les mesmes veuës que son Auteur a bien voulu donner, & n'aura besoin que des mesmes commentaires dont l'Original a besoin luy mesme. Il est bon d'avoir ces choses devant les yeux en examinant les transpositions de termes que l'Auteur du Projet propose dans ce Chap. 14. Articles

26.

26. 27. 28. 48. 137. 152. 157. 170. 175. 176. 185. & peut estre dans d'autres encore, craignant que ces changements de construction ne nous facent prendre le change dans la recherche du sens du texte & de la verité des choses.





LIVRE V.

Sur des matieres diverses & detachées.

SECTION I.

[illegible] les lumieres de St. Paul, & s'il a appris de St. Pierre.

LE projet confond tellement les matieres, qu'apres avoir pris la peine d'en ranger quelques unes par ordre, nous sommes contraints d'en traitter une partie sans y observer presque aucune suite. Dans son Chap. 14. Article 114. parlant de la visite rendue par St. Paul a St. Pierre, selon Gal. 1. 18. il soutient que le mot Grec *signifie voir pour s'informer & pour apprendre.* Et ainsi il suppose que St. Paul estoit venu pour apprendre de St. Pier-

re.

ſe. Or cela met ſon infallibilité au deſſous de celle de St. Pierre, & par conſequent la détruit; car il faut ou que St. Paul ait eſté inſpiré, & que par là il ait eu le don d'infallibilité autant qu'on le peut avoir; ou qu'il ne l'ait pas eſté, & ainſi il ſera rabbaiſſé au rang des Theologiens ordinaires, qui en s'inſtruiſant acquirent plus de connoiſſance & de certitude, mais ſans pouvoir jamais devenir infallibles. Si St. Paul a eſté moins infallible qu'un autre, il ne l'a point eſté, il n'a pas eſté inſpiré. Cela eſtant faux, & injurieux a la Sainte Eſcriture, & dommageable au fondement de la foy, dont ſes Epiſtres font une partie; On doit rejetter cette penſée, & par meſme raiſon l'on doit reprouver la correction qu'il propoſe de mettre *conſulter*, car il s'entend de conſulter St. Pierre pour recevoir inſtruction de luy comme cet Auteur s'en explique luy meſme.

Et afin qu'on ſçache qu'il malfondé, il faut monſtrer qu'il a trop eu de déference pour Heinſius, & Heinſius pour Eraſme. Si nous nous en rapportions aux hommes, St. Jerôme improuve l'expoſition qu'ils ont ſuivie, comme Erasme luy meſme l'avouë. Mais le plus ſeur eſt, de poſer les termes meſmes du texte, & d'y joindre la conſideration du but du diſcours. Le ver-

be ἱςορῆσαι, que nous traduiſons *viſiter*, ſignifie premierement *aller viſiter* les pays & les choſes remarquables qui s'y trouvent, pour les bien connoiſtre; ſecondement, *rediger par eſcrit ce* que l'on en a appris. En ſorte que ἱςορῆσαι, qui eſt le primitif d'où le nom d'*Hiſtorien* eſt derivé, contient en effet les deux principales parties d'un hiſtorien; mais nullement d'un diſciple qui demande a un maiſtre, ou d'un auditeur qui demande a un Docteur des *inſtructions* & des *conſeils*. Ainſi en ce paſſage il ſignifie ſeulement ce qu'exprime noſtre verſion, *aller viſiter Pierre*, ou, pour en parler comme on parle des perſones que l'on viſite ne les ayant jamais veuës, *aller faire connoiſſance avec Pierre.*

Il y a plus; La correction eſt contraire au but de St. Paul, qui eſt de prouver qu'il n'a point appris de St. Pierre ce qu'il preſche, & qu'il n'a pas eſté inſtruit par des hommes, quels qu'ils ſoyent, mais par la ſeule inſpiration de Dieu & de Jeſus Chriſt.

SEC-

SECTION II.

Sur les lumiere d'Adam, & si quelques unes de ses paroles sont estimées venir de Dieu.

DAns l'Art. 99. de ce 14. Chapitre, il parle ainsi : *Toutes les versions font dire a Dieu mesme, Pour cette cause l'homme delaissera son Pere & sa Mere &c. Matth.* 19. 5. *quoi que ce soit Adam qui avoit établi cet ordre.* Par ce terme d'opposition, *quoi que*, il fait entendre que si c'est Adam, ce n'est pas Dieu, qui l'a fait, & que si Dieu l'a fait, Adam ne l'a pas fait : Ainsi il represente Adam comme destitué de la lumiere divine. Car nous ne ferions pas un tel discours de Moyse ou de St. Pierre, & nous trouverions qu'un homme parleroit impertinemment s'il opposoit ainsi ce que Moyse a establi, a ce que Dieu a establi, parce que Dieu & Moyse concourent ensemble dans un mesme establissement. Il faut donc plustost reconnoistre que puis que Jesus Christ donne une chose pour establie de Dieu laquelle a pourtant esté establie par Adam, il est certain que dans cet establissement Adam estoit guidé & poussé par la lumiere de Dieu. Nous devons rendre cette défe-

rence aux propres paroles de Jefus Chrift, & conferver cet honneur a Adam, non pas enerver les paroles du Seigneur, comme fi nous fçavions de meilleure part qu'elles en difent trop, ni entreprendre de noftre autorité de limiter les avantages du premier homme dans fon innocence. C'eft pourquoi nous devons retenir noftre traduction comme une fidele copie de l'original, & rejetter cette correction, comme luy derobant fa force. Les Sociniens la peuvent approuver, car ils tiennent qu'Adam eftoit fort peu éclairé avant fa cheute.

Encore qu'il y ait quelques occafions, où cette façon de citer, *il dit*, fe peut traduire, *il eft dit*; neantmoins pour fe fervir de cette remarque elle doit premierement eftre bien circonftantiée, & eftre limitée avec précaution : Car a la prendre auffi generalement que l'Auteur la propofe, on feroit fujet a en abufer fouvent. Il y auroit moins de peril de fe méprendre en retenant ce terme fimple, *il dit*, devant les citations qui fe trouvent dans le Nouveau Teftament; car quand une fentence y eft alleguée avec autorité, paffant fous filence l'homme ou le livre, l'on ne peut faillir en attribuant cette fentence a Dieu mesme, comme a celui qui en eft l'Auteur; c'eft la parole de Dieu que l'on recite, quel que foit l'homme

me qui luy a servi d'organe pour la prononcer. De sorte que si l'on ne veut pas mettre *il dit*, il faudra donc mettre *Dieu dit.* L'on ne peut nier qui Dieu ne soit digne que l'on allegue son dire sous ce formulaire authentique, αὐτὸς ἔφα, *il l'a dit*, en sous-entendant que c'est le Souverain maistre qui a parlé sans qu'il soit besoin de le nommer. Cette haute idée que l'on avoit injustement de Pythagore, convient bien a Dieu. Mais enfin le passage de Matth. 19. 5. est different des autres que l'Auteur cite pour appuyer sa correction, en sorte que quand mesmes on devroit corriger les autres, on ne doit rien changer en celui-cy. La difference paroist par cette liaison καὶ, *&c.* Voici l'original, ἐποίησεν αὐτὺς, καὶ εἶπεν, ἕνεκεν τύτυ &c. & la version mot a mot, *il les a faits masle & femelle, Et a dit, pour cette raison* &c. Cette connexion qui se trouve entre les deux preterits, ἐποίησεν καὶ εἶπεν, *a fait & a dit*, oblige a reconnoistre que c'est un mesme agent qui *a fait & a dit*, comme donc celui qui a fait est Dieu, Dieu est aussi celui qui a dit.

SECTION III.

Sur la foy d'Abraham.

DAns son Chap. 9. a la fin de l'Article 17. il s'exprime imparfaitement quand il parle de *St. Paul*, *qui rapportant ce qui est dit Genes.* 15. 6. *qu'Abraham creut Jehova*, *dit simplement qu'Abraham creut Dieu*, Rom. 4. 3. Par deux fois il affecte cette façon de parler, *croire Jehova*, *croire Dieu*, & cela dans deux passages dont chacun parle d'une maniere differente de celle la, & marque une maniere de croire plus determinée, *creut en Jehova*, dit la Genese, & St. Paul, *creut a Dieu*. Mais cette expression *croire* Dieu est si vague, qu'elle convient aussi aux Diables mesmes, comme St. Jaques le remarque, & aux faux croyants dont la foy est morte & sans œuvres. Nous n'avons donc garde de recevoir une telle correction qui fait si grand tort & a la foy d'Abraham, & a ceux qui ont interest de connoistre de quelle nature elle estoit.

SEC-

SECTION IV.

Sur l'immortalité de l'ame.

UN homme qui nieroit l'existence de l'ame apres la mort, auroit interest a corriger nostre version comme l'Auteur la corrige Actes 1. 25. dans son Chap. 14. Article 185. l'original dit comme nostre version dit apres luy que *Judas s'estoit détourné de l'Apostolat pour s'en aller en son lieu.* Mais luy, se moquant *des belles reflexions* que cela nous fait *faire sur la modestie & sur la charité des Apôtres*, fait en sorte que ces paroles ne regardent nullement Judas, mais uniquement Matthias, priant Dieu, *qu'il prenne possession de ce ministere qui est l'Apostolat*, *dont Judas est décheu*, *que Matthias y prenne sa place propre*, *son employ particulier.* Par ce tour d'addresse l'on ne voit plus dans ce passage que Judas en mourant soit allé dans un autre lieu, & comme il seroit necessaire que son ame existast separée du corps pour aller dans un autre lieu apres sa mort, ainsi en empeschant St. Pierre de dire que Judas est allé en son lieu, on oustrait la preuve de son existence. Il falloit rendre ce bon office aux Sociniens qui nient que l'ame existe separée, du moins celle des meschants, & les sou-

diſtinctement, & comme ſi Dieu l'euſt monſtré de ſon doit a ceux qui eſtoient preſents, & qui l'en prioient. C'eſt ainſi que Saül jettant deux Sorts, entre ſa famille & le peuple, 1. Sam. 14. 41. *diſt a l'Eternel le Dieu d'Iſraël, donne l'innocent*, qu'on ne peut expliquer qu'ainſi, fai connoiſtre celui qui eſt innocent.

En ſuite il interpreté ἐξελέξω *vous aimez le mieux*. Et encore une fois il explique mal le Grec, comme je l'ai monſtré en examinant les paſſages qui regardent l'Election. Voyez L. 2. S. 3.

Il explique λαβεῖν τὸν κλῆρον τῆς διακ. &c. *qu'il prenne poſſeſſion de ce miniſtere*. Ce n'eſt pas parler juſte. *Prendre poſſeſſion* ſe dit, quand on a déja les droits, & que pour en uſer, l'on ſe met en jouïſſance de la choſe qui nous eſt premierement acquiſe. Mais Matthias n'eſtoit pas en cet eſtat. Il n'eſtoit encore reveſtu d'aucun droit a cette dignité Apoſtolique non plus que Joſes; L'on attendoit le choix de Dieu par le ſort, afin qu'il en receuſt le droit. Il eſt donc plus raiſonnable de traduire *prendre ce miniſtere*, mais j'avoüe, qu'il y euſt eu plus d'exactitude, ſi l'on euſt traduit, *qu'il reçoive*. Dans cette meſme phraſe κλῆρον, au lieu de ſignifier la *poſſeſſion*, ſe rapporte a ce que les Apoſtres eſtant pluſieurs, ils eſtoient chargez

gez chacun d'une partie du travail, & engagez dans le devoir d'evangeliser chacun pour soy, c'est a dire pour son acquit envers Dieu & l'Eglise : διακονία, un Ministere, ἀποστολή, un emploi de herault, c'est la ce que les Apostres avoient a partager, *Ministere*, peine, fonction de herault, cri public, non pas des terres ni de l'argent. Le sort estant en usage pour faire les partages des richesses des familles, le partage de chacun des coheritiers s'appelle κλῆρος, son *sort*, son *lot*, sa *part*. Les Apostres avoient a partager quelque chose, a sçavoir le travail de prescher; c'est pourquoi ce qui écheoit a chacun d'eux est nommé par allusion, κλῆρος, du mesme nom. Nostre version ne s'est donc pas éloignée en mettant *sa part*. S'il la falloit changer, ce seroit seulement afin d'oster ce pronom possessif [*sa*] qui n'est pas dans l'original, il est vrai qu'il est fort indifferent, mais il seroit plus exact de dire, qu'il *reçoive une part*, qu'il *reçoive un lot* de ce ministere &c. Il y a dans le Grec un Article τὸν κλῆρον. Il se pourroit exprimer en suppleant un mot relatif a *recevoir*, & en disant, qu'il reçoive le lot *qui est a donner* de ce Ministere &c. On peut aussi rapporter cette façon du parler a ces mots du v. 26. καὶ ἔδωκαν τοὺς κλήρους αὐτῶν, *& ils jetterent leurs sorts*, ou *leurs lots*, qui estoient

ou

ou des billets ou d'autres marques, dont l'une marquoit la vocation a l'Apostolat, & l'autre en excluoit ; & dans cette veuë, exposer, pour recevoir *le lot de ce Ministere*, le lot & la marque qui porte la vocation : Entendant par une figure familiere, recevoir avec le lot & la marque, la chose mesme qui y estoit signifiée, & attachée. Toutes ces manieres donnent le mesme sens. L'Auteur, au lieu de καὶ, *&*, qui est entre ces deux mots, *Ministere & Apostolat*, insere ces mots, *qui est*, tournant, *ce Ministere qui est l'Apostolat*. Ce n'estoit pas un sujet de corriger la version elle estoit exacte & claire.

Au lieu de παρέβη on met il *est décheu*, c'est parler trop foiblement: puisque l'on peut déchoir d'une charge sans sa faute, soit par malheur, comme quand un Senateur Romain devenoit pauvre, ou par les injustices d'autruy, & qu'au contraire παρέβη estant joint avec ἐξ ἧς signifie qu'il en est sorti par sa prevarication, en transgressant, en desertant : mais ces termes me semblent encore trop foibles, & je ne voi rien d'assez fort, sinon de dire, *de laquelle il a apostasié*. On traduit προσλαβεῖν *prendre*, & τόπον un *emploi* : ce qui est fort éloigné de la proprieté de ces termes. Nous voyons par ces interpretations licencieuses accumulées

lées en fi grand nombre dans un fi petit efpace, quelle creance on doit avoir en noftre pretendu Traducteur.

Mais il fait voir celles qu'il commet pour détourner les dernieres paroles du paffage, & les faire tomber de Judas fur Matthias. Ces deux verbes παρέβη & πορευθῆναι dans cette conftruction ἐξ ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον, ces deux verbes, di-je, eftant immediatement joints au nom de Judas l'un devant & l'autre apres, font infeparables de luy, & par mefme raifon font infeparables l'un de l'autre eftant collez a ce feul & unique fujet qui eft *Judas*. On le fent encore mieux quand on confidere que παρέβη ἐξ, & πορευθῆναι εἰς, *fe départir de*, & *s'en aller en*, font deux verbes de mouvement, dont l'un marque d'où l'on part, & l'autre indique où l'on va, car *partir de*, & *aller a* font un feul & mefme mouvement d'un mefme homme. Encore que l'arrangement des termes Grecs ne fe puiffe pas tout a fait garder en François, & qu'il faille les arranger ainfi, *Judas s'eft départi pour s'en aller en fon lieu*, neantmoins on fait affez voir la liaifon entiere qui eft entre *Judas* & ces deux actions, *fe départir*, & *s'en aller*, en forte que chacun conçoit que ce mefme homme eft celui qui s'eft *départi* & s'en eft *allé*, & qu'on ne peut prendre cela com-

comme si c'estoient deux hommes, l'un qui se fust *departi*, a sçavoir *Judas*, & l'autre qui s'en fust *allé*, a sçavoir *Matthias*. De sorte que cette version respond autant a la phrase Greque, que la Françoise le puisse faire, & est tres fidele a l'egard du sens. Dans ce discours mesme nous voyons desja un verbe regir un infinitif avec cette mesme force, ὃν ἐξελέξω λαβεῖν, *lequel tu as éleu pour recevoir*, celui-ci est semblable, παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι *Judas a deserté pour s'en aller*: tant il est vrai que c'est le style de l'Apostre en cette oraison. Mais que fait nostre Auteur? Il partage ces deux verbes, entre Judas & Matthias, pour diviser aussi entre eux les actions qu'ils signifient, ce qui est contre toute sorte de droit & de regle.

Il tasche a appuyer cette licence par une raison imaginaire. Il dit que *chacun des Apostres avoit son departement pour prescher l'Evangile*. Il ne suffit pas de dire, que les Apostres *ont eu chacun leurs départements*, il faudroit prouver qu'ils les avoient dans le temps que St. Pierre parloit ainsi, qui estoit avant le jour de la Pentecoste Chrestienne, & avant l'envoy du St. Esprit. Car s'ils n'avoient pas encore leurs *departements* lors que St. Pierre prononçoit ces paroles, St. Pierre ne les pouvoit prononcer dans un sens qui re-

gar-

gardast ces *departements*. Or comme prouvera-t-on qu'ils avoient dez lors leurs *departements*? L'Escriture ne nous raconte point ni que l'Esprit de Dieu les leur ait distribuez, ou leur ait dicté la pensée d'en faire, ni qu'ils en ayent jamais fait. (Voyez aussi II. Partie sur le Chap. 3. Art. 8.) Au contraire nous voyons qu'ils sont tous establis Pasteurs *de toutes nations*, & de *tout le monde* solidairement & par indivis, Matth. 28. 19. & Marc. 16. 15. Tout ce que l'on peut remarquer de distingué, ne paroist estre arrivé que parce qu'un mesme ne peut pas estre par tout, & par une necessité de la nature humaine, non par une division de leur vocation. Cette necessité estant cependant soumise a la direction de la Providence, qui faisoit rencontrer l'exercice du Ministere de quelqu'un d'eux dans une partie du Monde, & celui de quelque autre dans une autre estendue de pays : d'une maniere qui se remarquoit par l'evenement. Cela estant, il s'ensuit, (1.) qu'il n'y avoit point de *departement* fait, non pas mesme de la maniere accidentaire que j'ai remarquée, dans le temps que St. Pierre presentoit cette oraison a Dieu, de sorte qu'elle ne peut estre expliquée par des departements. (2) Que St. Pierre n'auroit pas bien conceu sa priere pour faire un Apostre, s'il l'avoit formée,

mée, comme veut noſtre Auteur, en ſe ſervant de termes qui ne marquaſſant que l'entrée dans un *lieu propre & particulier* : L'Apoſtolat eſtant une charge de Paſteur Univerſel; demander que Dieu fiſt quelqu'un Paſteur d'un lieu particulier, & rien d'avantage, c'euſt eſté demander qu'il ne le fiſt pas Apoſtre. Je conclus donc contre le dire de cet Auteur, que ces *departements* ne ſont pas *remarquez ici ſort judicieuſement*.

Auſſi St. Pierre ſe ſert d'un mot mal propre a les deſigner, τὸν τόπον τὸν ἴδιον, *ſon propre lieu.* Des *departements* comme ceux de chaque Apoſtre ſeroient trop grands & compoſez de trop de parties & de regions differentes, puis qu'ils contiendroient chacun une douziême partie de l'Univers, pour eſtre appellez, un *lieu*, le *lieu propre* d'un tel, ou d'un tel. Jugez en par le *departement* de St. Paul. Il a preſché depuis Jeruſalem juſqu'en l'Illyrie, & en ſuite juſqu'a Rome; ſeroit ce bien parler que d'appeller ces pays le *lieu* de St. Paul? Il eſt dit que les Apoſtres eſtabliſſoient des Anciens *de lieu en lieu*, mais cela ſe dit ailleurs, par chaque *Ville* : chacun entend par là ce que c'eſt qu'un *lieu* ſelon leur ſens, ce n'eſt qu'une place comme une Ville, ou quelque autre habitation de petite eſtendue. Le langage des Grecs

Ee dont

dont l'Apostre se servoit, se rapporte a cela, car il met difference entre *topographie*, & *Chorographie*, la derniere est la description d'une province & d'une region vaste, la premiere n'est que le portrait d'une Ville ou d'un Bourg, tout au plus avec son territoire, ou d'une Montagne, d'un Vallon, d'une forest. Il n'auroient pas appellé *topographie* la Carte d'une Province considerable, ils n'auroient pas nomme τόπος, *lieu*, une Province, combien moins un nombre de Provinces, & de Royaumes, comme auroit esté la douziême partie de la terre habitable, qui auroit esté la mesure d'un département d'Apostre s'il y en eust eu pour chacun d'eux. Il n'y a donc nul moyen de soutenir l'exposition de nostre Auteur sur Act. 1. Ce n'est donc pas de Matthias que la fin du verset parle. C'est donc de Judas. *Judas* est donc *allé en son lieu* apres sa mort. L'ame d'un mort existe donc.

SECTION V.

Sur les Demons.

L'Auteur du Projet insinue dans son Chap. 15. Article 21. une erreur sur la *creation*, & une autre sur la *nature des Anges*.

Anges. Je les ai remarquées en leur lieu. Voyez L. 2. S. 1. Sa version favorisera aussi une erreur *sur les mauvais Anges*, en rendant mal comme il fait dans son Chap. 14. Art. 49. les deux passages de Matth. 17. 21. & Marc. 9. 29. où il est dit que *cette sorte de Diables ne sort point*, (&, selon St. Marc, *ne peut sortir*) *sinon par oraison & par jeusne.* On y a suppléé le mot de *Diables*, parce qu'il en estoit question, c'estoit la matiere & de l'histoire qui est racontée, & de l'interrogation que les disciples avoient proposée a Jesus Christ, & a quoi il respondoit; ce doit donc estre aussi la matiere de cette responce qu'il leur fait : Et par cette raison, il faut sous entendre ce mot en Grec. Mais en François l'on ne se peut empescher de faire quelque changement, parce que de dire, *cette sorte ne sort point*, laissant le nom de *sorte*, ainsi nud, ce ne seroit pas une construction françoise. Il faut donc, ou suppléer expressément, *cette sorte de Diable*, comme on a fait dans nostre Version, concevant que Jesus distingue entre les diverses sortes de Diables, ou bien, parce qu'il n'est pas certain que le Seigneur veuille ici faire une telle distinction entre eux, il faut suppléer de cette maniere, *cette sorte de choses, a sçavoir le Diable.* Ainsi l'on conservera le fil de ce dialogue en son

 entier.

entier. Mais si l'on entreprend de destourner ce verset a un autre sujet, & de faire qu'il ne parle pas du Diable, on donne un pied a ceux qui veulent qu'il n'en soit pas parlé non plus dans les precedents, ni dans toute l'histoire, enseignants que les Diables n'ont point habité dans les corps de ces persones affligées de maladies, & que mesme ils n'ont aucun commerce avec les hommes. Les partisans de cette nouvelle erreur, ayants cette prise, s'en feront une occasion de dire que s'il n'est pas parlé du Diable dans ce verset, il peut bien n'en estre pas parlé dans ceux qui precedent, parce qu'ils parlent d'une mesme chose. Aussi Bekker n'a pas manqué d'embrasser cette explication & tout ce qu'on allegue pour la pallier, Voyez son Liv. II. c. 30. §. 12.

Voyons cependant combien l'explication que nostre Auteur apporte de ce verset est mal fondée. La voici: *cette espece de foy ne peut s'avancer ou faire des progres sinon que par la priere & par le jeusne.* J'en commence l'examen par les termes du texte mesme, car s'ils ne peuvent estre pris dans la signification qu'il leur donne, touts ses raisonnements sont vains; & s'ils signifient uniquement ce que nostre version porte, il ne faut plus raisonner a l'encontre, mais tascher

a en

a en découvrir le mystere, & en attendant, se tenir dans le silence avec respect & avec un humble aveu de son incapacité. Ce qu'il y a ici a examiner a l'égard des termes, c'est celui de ἐξελθεῖν, car c'est celui que l'on corrompt. Nostre Critique dit *que ce verbe Grec, que nous traduisons sortir, signifie souvent chez les bons Auteurs s'avancer ou faire des progrés, & quelqu'un en cite un exemple tiré de Xenophon.* Il ne se peut rien de plus precipité que cette Critique, & pour l'admettre il faut estre d'humeur a trouver bon tout ce qui a de la nouveauté & de la hardiesse. (1.) L'Auteur ne rapporte point les termes de Xenophon, & ne quote pas mesme l'endroit de ses œuvres, où se trouve l'exemple dont il s'appuye : je ne sçai si c'est par honte de sa foiblesse, & pour en faire accroire cependant a quelques esprits credules. Mais il m'en est souvenu d'un, du I. Livre de l'Instit. de Cyrus p. m. 3. qui est apparemment celui qui a trompé un homme lisant a la haste. Il y a, ἐξέρχονται εἰς τοὺς ἐφήβους, & il signifie que l'on *s'avance au rang des garçons qui ont l'âge de puberté.* En voila assez pour un homme qui entasse des remarques inconsiderement, il escrira sur ses Memoires ἐξελθεῖν, *s'avancer*, & en suite il appliquera cela au hazard. Lisez Xenophon vous verrez si clairement que c'est

tout autre chofe, que vous ferez eftonnez qu'on y ait pû faire cette beveüe. L'Hiftorien fait une diftribution des fujets de Cyrus en quatre claffes, des enfants, de ceux qui ont l'âge de puberté, des hommes faits, & de ceux qui ont paffé l'âge d'aller a la guerre, & partage auffi la place qui eftoit proche du palais du Prince en quatre efpaces, il affigne un efpace a chacune de ces claffes. Enfuite il dit que quand les enfants ont bien fait les exercices qui leur font prefcripts jufqu'a l'âge de feize ans, ἐκ τούτου δὲ εἰς τοὺς ἐφήβους ἐξέρχονται, *de là ou dez lors, ils fortent pour eftre entre les garçons qui ont l'âge du puberté.* C'eft là leur *avancement* pour lors. Un peu au deffus il dit auffi qu'apres que ces jeunes gens ont paffé dans cette claffe dix ans, ἐξέρχονται εἰς τοὺς τελείους ἄνδρας, *ils fortent pour eftre entre les hommes faits* : c'eft la leur fecond *avancement*, qui confifte a fortir d'une compagnie pour entrer dans l'autre. Et pour mieux comprendre que Xenophon n'entend par là autre chofe que paffer de claffe en claffe, il faut encore lire ces mots qui fuivent incontinent, ἀφ' οὗ δ' ἂν ἐξέλθωσι χρόνου ἐκ τῶν ἐφήβων, conftruifant ce verbe avec la propofition ἐκ, & indiquant le lieu ou la compagnie d'où l'on fort; *depuis le temps qu'ils font fortis d'entre ceux qui ont l'âge du puberté, ils paffent enco-*

re vint cinq ans ici. Ainsi voila trois fois ἐξέλθεῖν, & tousjours signifiant *sortir*, & quoi que ces *sorties* soient accompagnées *d'avancements*, le verbe signifie neantmoins les *sorties*, & non pas les *avancements*, comme le bon sens le fait assez entendre.

Mais 2. quand ce terme dans Xenophon pourroist estre expliqué *s'avancer ou faire des progrés*, comme on le pretend sans raison, toutefois l'Evangile ne pourroit recevoir cette interpretation, tant parce que dans Xenophon il a avec soy quelque preposition & quelque nom ajouté ; & qu'il n'en a point, mais est tout nud, dans l'Evangile ; que principalement parce que St. Matthieu n'a pas le mesme mot, il se sert de celui de ἐκπορεύεσθαι, qui ne signifie autre chose que *sortir dehors*. Et cela estant, il est certain que quand mesme ἐξέλθεῖν dans St. Marc pourroit se prendre pour *s'avancer*, neantmoins puis qu'il signifie aussi, & mesme plus proprement, *sortir dehors*, un interprete est obligé de le prendre ainsi. L'on demeure d'accord que ces passages sont touts deux paralleles, & se prennent au mesme sens, mais cela ne se peut que de cette maniere. L'on ne gangeroit rien d'avoir evité dans St. Marc des difficultez, dont je parlerai tantost, puis qu'on les trouveroit toutes entieres dans St. Matthieu. L'on ne se-

roit pas receu a dire que les deux mots de St. Matthieu & de St. Marc ἐξέλθεῖν & ἐκπορεύεσθαι sont synonymes : Ils le sont entant qu'ils signifient *sortir dehors* : mais il ne s'ensuit pas qu'ils fussent synonymes en une autre signification equivoque, si l'un des deux en avoit. Les ambiguitez sont odieuses dans le droit des Interpretations : quand on verroit qu'un des synonymes auroit une seconde signification, il ne s'ensuivroit pas que l'autre l'eust aussi, mais il faudroit demonstrer qu'il l'a par des preuves particulieres : Or l'Auteur n'a pas mesme entrepris d'en donner sur le verbe ἐκπορεύεσθαι pour monstrer qu'il signifie quelquesfois avancer. Il faut admirer ici la rare enchainure de ses consequences Critiques : dans St. Marc il y a ἐξελθεῖν, ἐξελθεῖν se prend dans Xenophon pour *avancer*, donc il s'y prend dans St. Marc, & donc, derechef, ἐκπορεύεσθαι dans St. Matthieu se doit aussi prendre pour *avancer*. Apres la pauvreté de cette Critique que l'Auteur debite, voyons celle de ses raisons.

On ne pourroit dire que tres improprement que les Demons ne peuvent sortir que par priere & par jeusne, en leur imputant l'impuissance qui estoit actuellement dans les Disciples, &c. Cette improprieté est si peu considerable, qu'elle est familiere dans toutes les langues, &

par-

particulierement dans le ſtyle de l'Eſcriture. Deuter. 28. 35. il eſt dit que les *playes des Iſraelites ne pourroient eſtre gueries*; ce n'eſt pas pour placer actuellement l'impuiſſance dans les playes, mais dans touts les ſecours d'hommes & de remedes, qu'on pourroit imaginer ou tenter. Eſ. 59. 14. *la droiture n'y a peu entrer*, l'impuiſſance n'eſt pas dans la droiture, mais dans cette ſorte d'hommes qui ne lui peuvent donner lieu. Jerem. 44. 22. *l'Eternel n'a peu porter d'avantage* l'idolatrie des Juifs; on ne conçoit pas proprement d'impuiſſance en Dieu, mais c'eſt ce crime meſme, & les criminels, qui ne peuvent ſubſiſter devant Dieu. Ajoutez, Jean. 3. 9. & 10. 35. & Act. 19. 36. & 1. Tim. 5. 25. & Jaq. 3. 8. Ce ſont des exemples où *l'impuiſſance* eſt attribuée verbalement aux choſes qui ne peuvent eſtre faites, ou eſtre deſtruites, ou recevoir quelque changement marqué; & cependant elle reſide en effet, cette impuiſſance, dans les cauſes qui ſe pourroient employer a ces operations, & qui les entreprendroient ſans ſuccez. En un mot on ſignifie par cette façon de parler l'impoſſibilité de la choſe propoſée, & c'eſt tout ce qu'il faut chercher dans ces exemples, & ſemblablement dans le paſſage de Matth. 17. dont il s'agit. Cette remarque, en quel ſujet eſt actuellement l'impuiſſance,

 eſt

est une subtilité vaine, & s'en va en pure chicanerie.

L'Auteur apporte une autre raison plus considerable. *Il n'est pas croyable*, dit-il, *que lors qu'il falloit chasser les Demons des possedez qui se presentoient souvent inopinément, ils demandassent le temps de jeusner avant que de les chasser.* Quand nous ignorerions la raison de ce discours, & la solution de la difficulté qui s'y trouve, cela ne nous donne pas le droit de violenter le texte, & la langue, en faisant que ἐξελθεῖν & ἐκπορεύεσθαι signifient s'avancer & faire des progrez; car proceder ainsi ce ne seroit que joindre a nostre ignorance negative, celle d'une erreur positive.

Il me paroist pourtant un moyen de soudre cette difficulté. Nous ne voyons pas que les disciples de Jesus Christ ayent fait de miracles sinon quand ils ont esté envoyez par luy en quelque Mission, soit devant soit apres sa seance en gloire. Pendant qu'ils estoient a sa suite, ils estoient comme des brebis, comme des particuliers. Ainsi ils ne pouvoient pas exercer le don des miracles dans l'occasion dont il s'agit puis que Jesus leur maistre estoit present, & qu'ils n'avoient aucune commission de luy en ce moment; ne leur restant que la charge de le suivre. Et il leur parle de chasser le Diable comme il en auroit parlé a des parti-

ticuliers, & a touts les simples fideles. Or les fideles entant que fideles ont la voye de chasser les Demons par *l'oraison* & par le *jeusne*. c'est la seule qui leur est ouverte, & qui a esté efficace en tout temps, comme on l'a veu par experience dans nos temps, & dans nos Eglises reformées. Le Seigneur donne donc ici un precepte sur ce sujet qui regarde touts les fideles, & que nous devons touts prendre pour nous. Ainsi dans la circonstance presente ils n'auroient peu faire sortir le Diable sinon par l'oraison & le jeusne; & comme ils n'avoient pas eu le temps de pratiquer l'usage du jeusne pour cet effet, ils ne l'avoient pû chasser.

Dans un autre endroit encore de ce Chap. 14. asçavoir dans l'Article 170. l'Auteur preste du secours a ceux qui nient que les Diables agissent presentement contre les hommes. Il destourne a un autre sens un passage qui en parle dans l'Epistre aux Ephesiens, Ch. 6. 12. *Nous n'avons pas a lutter*, dit l'Apostre, *contre la chair & le sang, mais conere les principautez*, [τὰς ἀρχὰς,] *contre les puissances*, [τὰς ἐξουσίας,] *contre les Seigneurs du monde*, [κοσμοκράτορας,] *gouverneurs des tenebres de ce siecle, contre les malices spirituelles*, [τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας,] *qui sont dans les lieux celestes*, [ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.] Dans le L. III. S. 1. j'ai déja consideré ce passage, a l'occasion

casion du dessein que nostre Correcteur avoit d'y suppléer le mot de *seulement*, & j'ai monstré qu'il s'agit du Diable, parce que le sens est en un mot, que nostre ennemi n'est pas homme mortel, mais esprit. La nature spirituelle de cet ennemi est exprimée, par ces termes de la fin, *les malices spirituelles* (qui sont) *dans les lieux celestes.* L'Auteur pour eluder la force de cette description, circonstanciée par la nature immateriele, la malice, & la demeure celeste de cet ennemi; nous veut faire passer pour naturelle cette interpretation qui ne l'est aucunement, *contre les esprits malins pour les choses celestes.* Ainsi il corrompt & la phrase τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, & la suivante ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Par cette derniere qu'il traduit *pour les choses celestes*, il fait entendre que les choses celestes, ou la doctrine venue du Ciel, & qui y conduit, ou les mysteres du Royaume des Cieux, sont un objet pour lequel ont de la malice ces esprits malins; car cette particule *pour* marque assez naturellement en François *l'objet* de la malice, & de l'inimitié, aussi bien que ceux de plusieurs autres passions bonnes ou mauvaises. Et avec cela en les disant malins par rapport a certaine espece de choses, il fait que l'on ne s'avise pas d'entendre ni qu'ils sont *malins* absolument pour toutes cho-

choſes, ni que c'eſt par leur nature qu'ils ſont *eſprits* : & il nous inſinue que ce ſont quelques hommes portez de mauvaiſe affection pour les choſes celeſtes, & employants leur eſprit pour s'oppoſer a elles.

Mais c'eſt un tour que l'original Grec ne peut ſouffrir, il y a mot, a mot, *les choſes ſpirituelles de la malice*; Et ces *choſes ſpirituelles* eſtant miſes ici comme l'oppoſé de *la chair & du ſang*, qui eſt une ſubſtance corporelle & mortelle, les choſes ſpirituelles doivent eſtre auſſi des ſubſtances, car les oppoſez ſont ſous un meſme genre, comme noſtre Auteur les prend auſſi, mais des ſubſtances contraires a celle-la par leur difference, & par conſequent incorporelles & immortelles. Les ſubſtances ſpirituelles de la malice, ſont les eſprits qui ſont le partage de la malice; car en effet, il s'eſt fait un partage des Anges entre la bonté & la malice, la bonté à pour elle les Anges qui ont perſeveré dans la ſainteté, & la malice poſſede les autres qui ſe ſont ſoumis a elle, qui lui ſont touts devoüez, qui ſont des eſclaves aquis pour jamais a cette maiſtreſſe. Ce que l'Apoſtre ajoûte *dans les lieux celeſtes*, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις reſiſte au tour de l'Auteur, car cela joint avec πνευματικὰ πονηρίας qui précede ne peut permettre que la particule ἐν *dans* s'explique *pour*, parce que naturellement

ment ce mot ἐν *dans* marque une place dans laquelle quelque substance est presente, & quelquesfois logée; & il s'agit ici des esprits malins qui sont des substances, la particule *dans* designe donc leur demeure : car la nature du mot & celle du sujet concourant, elles nous obligent a nous y tenir attachez en traduisant.

L'Auteur employe dans sa version le mot de *malins*, & cela se peut recevoir, si l'on n'en veut pas abuser en le tirant a quelque autre consequence. Mais l'Auteur en abuse en le joignant avec la particule *pour*, qui donnant l'idée d'un objet malin pour quelque chose, signifie qu'on a pris cette chose pour objet de sa malice. Afin de tirer le texte a ce sens, ce ne luy a pas éste assez de mettre *pour*, il a aussi mis *malins*, de son chef. Apres tout cela pourtant quand l'adjectif seroit dans le Grec mesme, je ne croi pas que cette phrase, πονηρὸς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις se peust traduire, *malin pour les choses celestes*, dans cette relation entre la passion & son objet. Mais quoi qu'il en soit c'est le terme qui est dans la texte, a sçavoir le substantif πονηρίας, qui ne se peut laisser construire ainsi, τῆς πονηρίας ἐν τοῖς οὐρανίοις, les esprits de la malice pour les choses celestes. Il ne reste rien sinon que le mot ἐν *dans* marque le lieu & la demeure de ces esprits, sans

ſans ſe departir de cet uſage, qui luy eſt naturel.

Nous avons raiſonné juſqu'ici comme ſi nous concedions que ἐν τοῖς ἐπουρανίοις pouvoit ſe prendre pour les choſes celeſtes, auſſi bien que pour les lieux; & que les circonſtances ſeules le determinaſſent. Mais c'eſt ce que je nie preſentement a noſtre Auteur, & d'où je tire une nouvelle raiſon contre ſa gloſe. Je ne di pas que τὰ ἐπουράνια ne s'entende quelquesfois des *choſes* celeſtes, car Jean. 3. 12. le verbe εἴπω *je vous dis*, nous indique qu'il le faut prendre ainſi: parce qu'il marque qu'il appelle ainſi les choſes deſquelles il parle, & qui ſont le ſujet de ſon diſcours, auſſi bien que τὰ ἐπίγεια, les *choſes* terreſtres, les choſes qui ſe font ſur la terre, les graces que Dieu fait a ſes fideles pendant qu'ils ſejournent ici bas. Mais ce que je dis, c'eſt que la phraſe ἐν τοῖς ἐπουρανίοις s'entend tousjours des *lieux*, & ſignifie conſtamment *dans les lieux celeſtes.* Pour le prouver il ne faut que ce que l'Auteur du Projet avouë, a ſçavoir *que ce terme a cette ſignification Eph.* 1. 20. & 2. 6. &, comme il le reconnoiſt en ſuite, Eph. 1. 3. il nous donne encore de quoy confirmer qu'elle a cette force, quand il ajoûte Matth. 18. 35. & 2. Tim. 4. 18. où il confeſſe que le principal terme dont elle eſt compoſée, marque

que les *lieux celestes le sejour de Dieu, de Jesus Christ, des Anges & des bien-heureux.* A quoi s'accordent Ebr. 8. 5. & 9. 23. où les *lieux* sont entendus avec les choses qui leur appartiennent, comme il paroist par l'antithese qu'en font ces passages avec le *lieu* du tabernacle aussi bien qu'avec ses appartenances. Cela se peut appuyer encore par l'usage d'un autre mot equivalent, asçavoir τὰ ὑψηλὰ ou ὕψιστα, car dans la mesme construction, ἐν ὑψηλοῖς Ebr. 1. 3. & ἐν ὑψίστοις Matth. 21. 9. Marc. 11. 10. Luc. 2. 14. & 19. 38. qui sont touts les passages où elle se rencontre, on entend les *lieux* élevez & celestes. Voila le style constant de l'Escriture; & l'Auteur va contre le torrent de l'usage sacré, quand il en excepte Ephes. 3. 10. & 6. 12. ce qui n'est pas permis a un interprete, puis qu'il est juste d'expliquer l'Auteur que l'on traduit, par son propre style, & par celui des autres qui sont un mesme corps avec luy, & traittent la mesme matiere.

L'Auteur du Projet tasche selon sa coustume a renverser la signification des paroles du texte, par quelques raisonnements : entreprise irreguliere, & qui est tout a fait temeraire quand il s'agit d'une matiere qui passe la portée & de nos entendements, & de nos sens, comme celle-ci qui concerne

les

les Anges soit bons soit mauvais. Donnons nous pourtant la peine d'escouter & de destruire ces raisonnements, afin de ne laisser aucun pretexte. Sur Eph. 3. 10. il parle premierement du *dessein* de St. Paul, qui estoit de *prouver que les Payens estoient devenus participans des biens que Jesus Christ avoit proposez aux hommes par l'Evangile* : Et cela posé, il remarque qu'il seroit inutile a ce dessein *d'alleguer ce qui se passoit dans les lieux celestes.* Mais en reconnoissant le dessein que l'Apostre avoit de prouver cela, nous voyons aussi qu'il le prouve par d'autres arguments. Er nous ne nous imaginons point qu'il pense a le prouver par les choses qui se passoient dans les lieux celestes. Il les allegue pourtant utilement, puis que par là il augmente la veneration & l'estime de cette doctrine, & de ces biens de Jesus Christ, dans l'esprit de ses Ephesiens, afin qu'ils les receussent avec le respect, l'avidité, & la reconnoissance qu'ils devoient, ce qui estoit aussi un dessein de l'Apostre. Cette consequence donc n'est pas bonne, l'Apostre, ou quelqu'un, a un tel dessein, or ceci ou cela ne serviroit pas a un tel dessein, donc il ne dit pas ceci ou cela. L'on a souvent plusieurs veües particulieres que l'on ajuste ensemble, & l'on employe des moyens differents qui se rapportent les

uns a l'une de ces veuës & les autres a l'autre distinctement, non pas touts a une seule. C'est ce qu'il faut discerner.

En second lieu, il nous interroge ainsi, *qu'importe que les Anges ayent peut estre appris les mysteres des Chrestiens qu'ils ignoroient auparavant.* Nostre responce est aisée a tirer de ce qui je viens de dire Cela importe, puis que cela sert a relever & ces mysteres, & la grace que Dieu fait aux Chrestiens. Conferez ceci avec 1. Pier. 1. 10. 11. & 12. où il est parlé de nostre *salut*, des *souffrances de Christ & des gloires qui s'en devoient en suivre*, de ce que c'est *pour nous que les Prophetes ont administré ces choses*, de ce qu'elles *nous ont esté annoncées par ceux qui ont presché l'Evangile par le St. Esprit envoyé du Ciel:* L'Apostre dit que *les Anges desirent de regarder jusqu'au fond dans ces choses là*, & que les *Prophetes ont recherché diligemment pour quel temps le St. Esprit les declaroit.* Un questionneur comme le nostre n'a qu'a demander a St. Pierre, qu'importe que les Anges desirent de regarder jusqu'au fonds dans ces mysteres qui nous ont esté annoncez par les Apostres? qu'importe que les Prophetes ayent recherché diligemment pour quel temps le St. Esprit les declaroit? Nous le laisserons crier, & nous appliquerons cependant ici la response que j'ai faite sur le passage de St.

Paul,

Paul, car elle fait voir l'importance de cette reflexion que les Apostres font sur l'admiration des Anges, & sur l'empressement des Prophetes pour les graces que Dieu a accordées aux hommes,* & a nostre siecle.

En troisiême lieu il pose pour fondement que St. Paul avoit receu l'ordre de prêcher aux Payens, comme il le dit lui mesme Eph. 3. 8. Et là dessus il pousse cette exclamation, capable de faire peur aux ignorants & mal asseurez : *Quelqu'un seroit-il bien assez visionnaire pour s'imaginer qu'il ait prêché l'Evangile aux Anges, & non pas aux Princes de ce monde, tels qu'étoient Herode, Felix, Festus, Agrippa, & les Magistrats de Philippes, de Thessalonique, d'Athénes, & les Sacrificateurs, & les Gouverneurs des Juifs, qui sont expressement nommez les Principautez & les Puissances Luc.* 12. 11. *& Tit.* 3. 1. *&c.* Il n'y a rien de fort que le bruit dans ce discours. Il ne tient a rien sinon a ces mots, *& non pas*, qui en font la liaison, & de plus il sort de la question, & ne combat point ceux qu'il semble combattre. Le discours de nostre Censeur revient a cette enonciation, croit on que St. Paul a prêché aux Anges & non pas aux Princes terriens : la liaison de cette enonciation, consiste dans ces trois mots, [*& non pas :*] Or cette façon de parler,

[*& non pas*] fait une antithese entre prêcher aux Anges & prêcher aux Princes, comme si en posant qu'il a prêché aux Anges il falloit dire qu'il n'eust pas prêché aux Princes terriens. Mais ce n'est pas une consequence, l'un n'empêche pas l'autre, un seul peut prêcher a deux sortes d'Auditeurs. J'avouë cependant qu'il n'a pas prêché aux Anges, j'ai seulement voulu faire voir les pauvretez de ce raisonneur. Elles sont d'autant plus pitoyables, qu'encore que je luy avouë une verité qu'il prouve si mal, il n'en a pas plus de moyen de tirer ses conclusions contre nous pour monstrer qu'il ne s'agit pas ici des Anges celestes; car quoi que St. Paul ne leur prêchast pas, ils entendoient pourtant ses predications, comme celles de ses Collegues, & ils en voyoient les succez dans l'establissement de l'Eglise au milieu des Gentils, & de là ils tiroient des lumieres sur ce mystere. Enfin il allegue que *ces Princes, Magistrats, & Sacrificateurs, sont expressément nommez les Principautez & les Puissances Luc.* 12. 11. *& Tit.* 3. 1. Qu'il face donc de la un argument; Les Princes & Magistrats terriens sont nommez ainsi, donc les Anges ne sont point nommez de mesme, parce qu'ils ne sont ni Princes ni Magistrats terriens. L'un n'empesche pas l'autre, il se peut trouver quel-

que titre commun aux Anges & aux Princes, par exemple celui de *serviteur de Dieu.* Cela estant incontestable, il faut donc voir si les circonstances du passage portent quelque marque de determination : qui affecte le titre dont il s'agit, plustost aux Anges qu'aux Magistrats, ou bien aux Magistrats plustost qu'aux Anges. Or dans celui-ci l'on en voit une qui le determine aux Anges celestes a sçavoir le lieu de leur sejour qui est le Ciel, *dans les lieux celestes.* Il n'est pas ainsi parlé des Princes terriens. Pour faire perdre dans la confusion une preuve si certaine, il disloque les membres de ce passage, & pousse au bout de la periode ces mots ἐν τοῖς ἐπουρανίοις qui en occupent le milieu : car il traduit, *la sagesse de Dieu qui paroist sous tant de formes differentes dans les choses qui concernent le Ciel.* C'est un moyen d'empêcher que ces mots ne se rapportent aux Principautez & aux Puissances dont il est parlé, & ne leur assignent les *lieux celestes* pour demeure. Mais c'est un moyen illegitime auquel s'oppose cette clause placée entre deux διὰ τῆς ἐκκλησίας, *par l'Eglise*, & outre cela quand cette clause ne seroit pas ici, ceux qui ont le goust de la langue Greque sentent bien que l'article [ἡ] qui est encore entre deux, estant préposé a πολυποίκιλος σοφία, resiste a cette nouvelle

construction de l'Auteur. Si bien que le verset Eph. 3. 10. doit estre pris comme il l'est dans nostre version, qu'il parle des Anges celestes, & que ἐν τοῖς ἐπουρανίοις y signifie dans les lieux celestes, comme il le signifie, de l'aveu de nostre Auteur, par tout ailleurs excepté Ephes. 6. 12. Mais ce passage pourroit il seul donner une autre signification a ce mot, contre l'exemple de touts les autres? Ne les doit il pas suivre? Ouï selon le bon ordre.

Mais nostre Auteur oppose St. Pierre Epistre 2. Chap. 2. v. 4. & ayant prouvé *que les lieux celestes, ou plustost, surcelestes, comme le terme de l'Original le porte, sont le sejour de Dieu, de Jesus Christ, des Anges, & des bienheureux*, il nous fait honte de nostre Version, en nous interrogeant d'un ton de Censeur, *quelle apparence apres cela que l'Apostre eust placé les Esprits impurs dans le Ciel? &c.* A tout cela je respons que les bons Theologiens ont suffisamment concilié ces passages, celui de St. Paul & celui de St. Pierre. Je dis aussi que quand il s'agit des Demons, τὰ ἐπουράνια *les lieux celestes ou surcelestes* se limitent a *l'air*. Il n'y a rien dans ce mot qui refuse cette interpretation: Car l'air est un des trois Cieux, & la preposition ἐπὶ dans la composition d'un verbe, ne peut pas avoir plus de force, qu'en a *gnbal*, Gen.

1. 20.

5. 20. où il eſt dit que *les oiſeaux volent ſur la face dez Cieux*, pour marquer qu'en volant ils ſont ſouſtenus par les parties ſuperieures de *l'air*. Et St. Paul nous dicte luy meſme cette limitation dans cette Epiſtre aux Epheſ. 2. 2. appellant *Prince de la puiſſance de l'air, cet eſprit qui opere maintenant avec efficace dàns les enfants de rebellion.* L'Auteur nous contredit.

Il aſſeure que *c'eſt un abus que d'entendre l'air par le mot Grec ἀὴρ, qui ſignifie proprement, les tenebres, dit il, comme Heſychius, & tous les Grammairiens qui ont commenté Homere & Heſiode le remarquent; en ſorte qu'au lieu de traduire le Prince de la puiſſance de l'air, il faut traduire le Prince de la puiſſance des tenebres.* Voila une jolie deſcouverte. Deſormais ſi nous expliquons ἀὴρ autrement que par les *tenebres* on doit dire que c'eſt un abus. Il faudra expliquer 1. Theſſ. 4. 17. que pour eſtre introduits dans la beatitude celeſte, *nous irons au devant du Seigneur dans les tenebres.* Veut-on auſſi que nous expoſions Act. 22. 23. ils *j'ettoient de la poudre dans les tenebres*, & non pas dans *l'air*, a moins que de commettre un abus? La choſe ſe faiſoit pourtant le jour & non la nuit, l'air eſtoit éclairé, la pouſſiere ſeulement eſtant jettée dans l'air, & y portant ſon opacité & ſes tenebres, on peut dire que

l'on jetta les tenebres dans l'air, lequel de soi n'estoit pas tenebres. Si nous ne traduisons pas Apoc. 9. 2. *Le Soleil & les tenebres furent, obscurcis*, & si nous disons *l'air* en appellera-t-on comme d'abus? il me sembloit que comme le Soleil est supposé lumineux quand on conçoit que quelque cause vient l'obscurcir, parce que ce qui est changé passe d'un des opposez a l'autre, il en devoit estre de mesme de l'air, & qu'il doit estre dans l'estat de clarté pour estre changé dans un estat de tenebres. Ces exemples suffisent pour monstrer le ridicule de la remarque qu'on nous debite, que *ἀὴρ signifie proprement tenebres.*

Il ne s'en relevera pas par le secours des Poëtes Grecs ou des Grammairiens qui les commentent; car les Poëtes ont leurs licences, leurs figures hardies, & outrées, qui ne tirent point a consequence pour la prose, ni pour l'establissement de la signification propre d'un mot. Ainsi je ne suis pas obligé d'examiner leurs passages, ni de chercher pour cela les Critiques qui les ont recueüillis. Je dirai seulement que je me trouve disposé a douter qu'ils soient bien pris dans le sens de leurs Auteurs, quand je considere ce mot ἀὴρ dans Hesiode ἔργ. ϗ ἡμερ. v. 347.

Ἠῶος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
Ἀὴρ πυροφόρος τέταται μακάρων ἐπὶ ἔργοις.

Je voi dans l'indice qui eſt a la fin, *ἀὴρ ſignifie tenebres*, je conſulte l'endroit, je trouve que les tenebres n'y ſont point a propos, car il attribûroit les tenebres a l'Aurore qui eſt une lumiere; & de plus il appelleroit les *tenebres porteblés*, ce qui ne leur appartient nullement. Mais en traduiſant par le mot *d'air*, le ſens eſt aiſé; c'eſt qu'Heſiode ſans conſiderer & ſans bien connoître la difference des regions etheriennes qui ſont entre les eſtoiles & nous, conçoit que l'air du matin qui fait venir les blés, s'eſtend du Ciel où ſont les aſtres, ſur la terre, & ſur les ouvrages des hommes: ſeulement il faut conſiderer une qualité dans l'air du matin pour entrer dans la penſés du Poëte, mais ce n'eſt pas celle des *tenebres*, c'eſt celle de l'humidité, contre laquelle il avertit le laboureur de ſe bien munir: Et c'eſt cette humidité meſme qui aide a l'accroiſſement des blés. Je ne ſçai quels ſont les autres exemples de noſtre Auteur, mais dans celui ci Heſiode eſt pour nous, & contre luy, car il regarde ἀὴρ l'air comme illuminé. Il eſt a remarquer que les Grammairiens diſent que ἀὴρ pris pour les tene-

 bres

bres eſt feminin, comme ἀέρα βαθεῖαν dans Homere : Mais dans Epheſ. 6. 12. il eſt maſculin, il ne s'y prend donc pas ainſi. Je remarque auſſi que ceux qui attribuent l'obſcurité a l'air le font en le comparant avec les regions qui ſont au deſſus de l'air, remplies de la ſubſtance qu'ils nomment αἰθὴρ où la lumiere eſt beaucoup plus vive. Mais cette comparaiſon où l'air cet moins lumineux, ne fait pas qu'on puiſſe prendre ſon nom nuëment & abſolument pour *les tenebres.* Apres tout, je ne trouve point qu'il ſoit employé pour la qualité meſme ou pluſtoſt pour la privation qu'on appelle *tenebres*, mais pour un eſpace où cette privation domine, particulierement par des vapeurs qui y ſont meſlées en abondance. Et Homese dans la phraſe cy deſſus le prend ainſi. En ſorte que s'il falloit expliquer St. Paul par ces ſortes d'Auteurs, on ſeroit contraint de reconnoiſtre de certains Cieux qui ſeroient le lieu où Satan domine. Mais les Auteurs plus graves ſont plus aſſortis a St. Paul pour l'expliquer. Que l'on liſe Ariſtote, & les Auteurs de Medecine, & qu'on prenne garde s'ils entendent par la region de l'air la region des tenebres, & par la bonne temperature de l'air, celle des tenebres. Vous trouverez qu'en Grec a parler naturellement & proprement ἀὴρ eſt cela meſme

que

que nous nommons *l'air*, & vous appercevrez aisément qu'on ne peut poser, comme fait nostre Auteur, qu'il signifie les *tenebres*, sans tomber dans une infinité d'extravagances. Cela restoit a dire sur Ephes. 6. 12. apres ce que j'ai déja dit touchant les mots de πνευματικά, & πονηρία, & ἐν. En voila presentement assez sur ce passage, pour nous asseurer qu'on ne doit pas recevoir l'interpretation du Correcteur en la place de la nostre, & que l'erreur qui nie que les Diables agissent contre les hommes trouve ici sa condamnation.

SECTION VI.

Sur 1. *Cor.* 10. 4. *par rapport a nos Controverses avec Rome, & a une speculation du Projet.*

IL nous oste aussi un passage dont nous nous servons contre les erreurs de Rome avec justice & avec utilité. Je veux dire 1. Cor. 10. 4. *La pierre estoit Christ* & c'est dans l'Article 184. de son Chap. 14. qu'il nous fait ce tort. Il veut que l'on mette, *designoit*, *la pierre designoit Christ*. La verité est pourtant, & que l'original porte le verbe *ἦν estoit*, & que quand les Papistes pressent le mesme verbe *est* dans ces paro-
les

les *ceci est mon corps*, ce passage est tres propre pour refuter leur preuve, nous donnant un exemple de l'employ de la phrase *estre quelque chose*, pour dire, estre la figure & la representation de cette chose. Cet exemple a cela de bon que les doctes & les autres s'en peuvent servir commodément, car ces deux enonciations, *la pierre estoit Christ*, &, *ceci est mon corps*, ont une forme parfaitement semblable, en chacune d'elles le symbole fait le sujet, & la chose representée fait l'attribut, en l'une *la pierre* en l'autre *le pain* est le sujet; en l'une *Christ* en l'autre *son corps* est l'attribut; en l'une & en l'autre l'attribut est uni au sujet de l'enonciation par ce verbe *est*, & cependant on ne peut contester que dans celui de 1. Cor. 10. 4. le verbe *estoit* ne veuïlle dire estoit la figure & la representation; d'où il s'ensuit que le verbe *est* dans l'institution de la Cene ne prouve point que le sens soit autre que celui de figure & de representation, que cette maniere de le prendre est soustenuë par le langage de l'Escriture, que par consequent il n'a point de force pour prouver une presence réelle, & une transsubstantiation; n'y ayant eu ni presence reelle ni transsubstantiation dans la pierre, dont il est dit qu'elle estoit Christ. Cet exemple donc est tres juste, & tres a main. Si l'on souffroit

qu'une

qu'une Version supprimast un tel exemple, ceux qui ne lisent que les versions ignoreroient qu'il qu'il fust dans le Nouveau Testament, & seroient desarmez d'un bouclier solide & commode. Outre que le Traducteur diroit aussi tost qu'il y a mesme raison pour touts les passages où le verbe *est* se prend aussi pour celui de *designer* & estre la representation d'une chose, & là dessus si on le laissoit faire il les changeroit touts de face comme celui-ci, & nous priveroit de la defense qu'on en tire contre la fausse explication de Rome. Cependant les Papistes persisteroient a nous objecter que le texte de l'institution porte le mot *est*, ceci est mon corps, & l'on ne le pourroit nier: Ils ne souffriroient jamais qu'on le changeast, mais ils ne seroient pas marris que l'on changeast les autres passages qui jusqu'a present parlent de mesmes, afin que nos gens cessassent de les leur opposer. Voila un des beaux services que ce Pretendu Traducteur nous rendra si nous agréons sa Version. Il suffit de le representer, pour la rejetter.

Mais il joint a cette correction imprudente, une certaine speculation sur les paroles du milieu du passage, qui donne une fausse idée, & tire apres soi une autre fausse correction, ce qui merite que nous nous arrestions encore un peu ici. Il dit que de faire

faire passer les ruisseaux coulants du rocher par dessus plusieurs montagnes qui se trouvoient dans leur chemin, ce seroit un aussi grand prodige que d'avoir tiré les eaux du Rocher, que s'il estoit veritable, il auroit esté remarqué dans l'histoire; *qu'il ne faut pas chercher des miracles redoublez &c.* Mais nous ne cherchons pas des miracles, nous cherchons le sens d'un passage : oüy, encore une fois nous cherchons le sens, & nous ne le faisons pas, comme nostre Auteur l'entreprend a toute heure, & aprés que nous l'avons trouvé, nous l'embrassons tel qu'il est, persuadez, qu'il ne peut estre que la verité mesme; s'il s'y descouvre des miracles, fussent il redoublez, nous ne nous en embarassons pas, sçachant que Dieu qui les met en avant les a pû faire, & nous ne les bannissons pas comme fait nostre Auteur. Pour la maniere dont ces miracles ont esté executez, nous ne la determinons pas : si elle n'est pas plus exprimée que celle du cours des eaux du Rocher par les divers endroits du desert, nous la laisons a Dieu qui seul est abondant en conseils & en moyens, aussi bien que puissant en force. Nous y interposons quelquesfois nos petites conjectures, mais sous cette condition que si elles ne sont pas suffisantes, leur foiblesse ne portera nul préjudice a la certitu-

de

de de l'histoire, retenants le *fonds* de la verité, quoy que nous devenions pas le *comment*. De cette maniere nous ne donnons point de prise aux Libertins. Mais l'Auteur du Projet leur en donne une dangereuse, leur accordant que ceux qui posent des miracles dans le cours de ces eaux au desert, leur donnent prise sur les veritables miracles, & occasion de les nier.

Poursuivons a examiner les paroles de cet Auteur. *Pourquoi chercher des miracles ici, plustost que dans ce qu'Aelian rapporte (Var. Hist. l. 12 c. 40.) touchant les eaux du fleuve Choaste, dont il dit que les eaux suivoient par tout le Roy de Perse, parce qu'il en faisoit porter des provisions pour son usage par tout où il alloit.* Voila son imagination, & voici la traduction qu'il y bastit, *Ils ont tous beu des eaux du rocher mystique dont les provisions les suivoient.* A la demande qu'il fait, *si l'on ne pourroit pas traduire les paroles de l'Apostre de cette maniere :* Je respons que ce seroit mal traduire, pour deux raisons. La premiere est tirée de la fonction d'un Traducteur : car soit que l'eau du Rocher suivist Israël dans des vaisseaux de provision, ou non, ce n'est pas l'affaire d'un Traducteur, c'est une question nouvelle dont le texte se taist, il ne s'agit pas de cela dans une Version, mais de dire fidelement ce que le texte dit. La seconde rai-

raison de desapprouver cette interpretation est tirée de la chose mesme. La comparaison entre le Roy Xerxes & les pelerins du desert est trop inégale. Ce Prince puissant avoit de grands equippages pour porter tout, jusqu'a de l'eau. Et mesme cette provision qui le suivoit luy est comptée par Elien pour un article de somptuosité qui rencherissoit sur *la magnificence, & l'ostentation* πολυτελείας ἢ ἀλαζονείας, prodigalité & fanfaronade, dont il dit qu'il se piquoit dans ses *autres provisions* differentes. L'on ne peut avoir de semblables pensées des Israëlites errants au desert. Ils n'avoyent pas de tels equippages pour les provisions de leurs familles, & je ne sçai pas qui s'aviseroit de leur attribuer une telle ostentation. Afin donc que l'eau du Rocher les *suivist*, il faut qu'il y ait eu quelque autre chose que les moyens & les voitures qui faisoient que les eaux suivoient Xerxes. Remarquons la demangeaison des gens faits comme nostre Auteur. Le miracle du cours des eaux au desert leur estant a charge, ils remarquent que si St. Paul a dit que l'eau du Rocher *suivoit* Israël, Elien a dit que les eaux du fleuve Choaste *suivoient* Xerxes. Aussi tost sans prendre garde a la difference qui estoit entre Xerxes & Israël, ils veulent que ce soit la mesme chose, & qu'il n'y ait

pas

pas de miracle pluſtoſt pour celuy-cy que pour celui-là. Ils ſont charmez d'avoir oſté de leur veuë l'apparence d'un miracle ; ce ſoulagement les ravit ſi fort qu'ils en perdent le jugement. Donnez leur une Verſion a faire en cet eſtat. Ils croyent ſe juſtifier en diſant que c'eſt à cauſe des Libertins qu'ils prennent le ſoin de ſupprimer ce qui ſemble multiplier les miracles. Mais qui les croira? On ſçait bien qu'ils ne peuvent ignorer que les Libertins n'ont pas attendu les Verſions pour ſe rire des miracles, & qu'ils en ont pris l'occaſion dans les Originaux meſmes. Dieu l'a bien préveu, & n'a pas laiſſé de vouloir que les Originaux parlaſſent comme ils font : il veut donc bien auſſi que les Verſions parlent tout de meſme.

SECTION VII.

Sur Rom. 5. 12. *&c. par rapport au peché originel, & à la doctrine des types.*

L'Auteur du Projet, dans ſon Chap 14. Article 157. traduit Rom. 5. v. 12. 13. 14. 15. 16. 17, & 18. d'une maniere qui derobe à nos yeux des veritez importantes & ſur le peché originel, & ſur l'u-

sage des Types. Ce qui nous oblige a dissiper ses illusions, & a defendre la vraye traduction de ce passage comme elle est couchée dans nostre Version. Pour dispo-ser les esprits a en recevoir une nouvelle sans resistance, il commence par la confession que font tous les Interpretes, de *l'obscurité de ces versets, tres difficiles a entendre & a expliquer.* Bien que cela soit vrai, il le propose d'une maniere captieuse. Car ce qu'il y a de vrai c'est que le sens theologique & la forme du raisonnement de l'Apostre est malaisée a découvrir, & a mettre dans son jour. Mais pour ce qui s'appelle traduire, il n'est pas vrai que ce passage soit *tres obscur & tres difficile*, comme l'Auteur voudroit qu'on se l'imaginast afin d'avoir lieu d'en reformer la Version. Au contraire il est tres facile de le traduire en quelle langue l'on voudra, d'une maniere conforme a l'original, & qui presente les mesmes veuës, & c'est tout ce qu'il faut a une Version naïve & fidele, & de quoi la nostre s'aquitte fidelement. Or les difficultez proposées par l'Auteur ne prouvent point le contraire.

La premiere est la longueur de la Parenthese, étendue depuis le v. 12. jusqu'au la fin du 17. car on se fait de la peine de voir l'Apostre commençant une comparai-

son

son au v. 12. dont il n'exprimeroit le second membre qu'au v. 18. L'Auteur pour remedier a cette irregularité veut faire trouver le second membre de la comparaison dans le verset 12. mesme, traduisant les termes du milieu, *la mort a aussi passé à tous les hommes*. Je respons; que quand on rencontre une parenthese dans son Original, il la faut representer dans la Version, & non pas la corriger, car chaque Auteur est maistre de son style, & fait des parentheses quand il luy plaist. Il est mesmes dangereux dans un raisonnement delicat, & sur des matieres difficiles, d'entreprendre d'y mettre un autre ordre que n'a fait l'Auteur du texte, parce que l'on pourroit alterer le fonds de son raisonnement sous pretexte de redresser ses expressions, & le rendre mauvais & different de son intention. L'Auteur du projet tombe ici dans cet inconvenient. La parenthese de St. Paul en cet endroit se prouve demonstrativement par la connexion du v. 11. Car il y pose que *nous avons maintenant obtenu reconciliation par nostre Seigneur Jesus Christ*, & il entreprend de donner une preuve de cette these en entrant dans le v. 12. puis qu'il le commence par un *parquoi*, *c'est pourquoi*, *par cette raison*. [διὰ τοῦτο.] Or cette these ne se prouve pas dans l'estendue bornée du v. 12.

 puis

puis qu'il n'y allegue que l'existence du peché & de la mort, qui font le contraire de la reconciliation. En sorte que c'est prester a l'Apostre un raisonnement impertinent, concluant le contraire de sa these, & indigne de luy, que de donner ce tour a ce discours, *nous sommes reconciliez a Dieu, c'est pourquoi comme par un seul homme le peché est entré au monde & par le peché le mort, la mort a aussi passé a tous les hommes parce qu'ils ont tous peché* : comme si l'offense accompagnée de la condannation & du supplice monstroit que l'on a obtenu la réconciliation, laquelle y est diametralement opposée. Il ne faut donc pas en demeurer là. Le v. 13. non plus ne fait pas encore paroistre nostre reconciliation, obtenue par Jesus Christ, puis qu'il parle seulement des temps precedents, & de l'existence du peché avant la Loy : Ni le v. 14 car il ne parle que du regne de la mort : Ni encore le 15. le 16. & le 17. car estant tout employez a marquer des differences entre Adam & Jesus Christ, ils n'ont garde d'achever la comparaison commencée entre éux dans le v. 12. puis qu'ils ne monstrent pas en quoi ces deux Chefs des hommes sont semblables, mais en quoi il ne le sont pas. Ainsi nous descendons pied a pied jusqu'au v. 18. lequel en effet rentre dans

le

le fil de la comparaison par ces termes comparatifs, *comme par un seul* &c. lesquels il resume du v. 12. Et nous trouvons ici veritablement dans la chose mesme le second membre de la comparaison tres bien assorti & respondant tres juste au premier membre placé dans le 12. v. pour donner ensemble un beau jour & un appuy considerable a la doctrine de la reconciliation que nous avons obtenue par Jesus Christ posée dans le v. 11. car c'est est ici le sommaire, que comme Adam en introduisant le peché au monde nous a attiré la haine & la vengeance de Dieu; Jesus Christ nous a remis en grace en y apportant la justice : Jesus Christ n'ayant pas moins d'efficace pour communiquer ce qui est de luy, qu'Adam pour répandre ce qui est du sien.

Le langage du v. 12. s'oppose aussi au dessein qu'on a d'en faire une periode entiere, & complete en elle mesme, car il faut pour cela que nostre Auteur traduise ces particules [καὶ οὕτως] *aussi*, au lieu qu'elles signifient, *& ainsi*; c'est ce que personne ne peut nier : le mot *aussi* a une tout autre signification; si l'on ne le sent pas d'abord, qu'on remette seulement dans la Version, *& ainsi*, & l'on le sentira; on s'appercevra, qu'en disant, *& ainsi*, la periode demeure incomplete & attend la seconde partie, qui

est au v. 18. & qu'au contraire en disant *aussi*, on la fait finir avec le v. 12. En mettant donc *aussi* l'on ne traduit pas, on refond un passage. Ajoutez que l'Auteur supprime la particule καὶ, *&*, qui est fort importante ici, parce qu'estant placée devant οὕτως, *ainsi*, elles composent cette façon de parler *& ainsi*, qui produit la suspension du v. 12. & sa relation au v. 18. Si l'Auteur veut exprimer ce καὶ, *Et*, en demeurant dans son sens, il faudra qu'il traduise, *ainsi aussi* la mort a passé sur &c. comme s'il y avoit οὕτω καὶ, qui est un renversement & non une Version. C'est pourquoi je suis marri que Mr. Martin ait alteré cet endroit. Si la parenthese obscurcit, elle obscurcit autant l'Original pour les Grecs, que la Version pour les François. La meditation en oste l'obscurité, comme nous l'experimentons.

La seconde difficulté qu'on nous fait tombe sur la fin du v. 13. *Or le peché n'est point imputé quand il n'y a point de Loy.* On ne nous declare point en quoi consiste la difficulté, mais on ne laisse pas d'y chercher remede, & on choisit celui de traduire, *or on n'estime pas qu'il y ait du peché, lors qu'il n'y a pas de Loy.* Il n'y a nulle difficulté dans cette sentence, pourveu qu'on la prenne pour une objection que l'Apostre in-

introduit ici de la part d'un adverſaire ou d'un ignorant, & a quoi il reſpond ſur l'heure. C'eſt aſſez la methode de St. Paul: C'eſt pourquoi cela doit aiſément venir dans la penſée. Voici l'affaire au net. St. Paul en illuſtrant la reconciliation que nous avons obtenue par Jeſus Chriſt, veut tout enſemble enſeigner qu'elle eſt univerſelle a l'égard de la durée du Monde, & que ſa vertu remonte a tous les ſiecles où il y a eu des hommes : Dans ce deſſein, conſiderant que la matiere de cette reconciliation c'eſt le peché, ſans lequel il n'y auroit point de reconciliation a faire par Jeſus Chriſt non plus que par aucun autre moyen, il obſerve au v. 13. & il poſe en fait que meſmes avant la Loy de Moyſe le peché a eſté au Monde, juſqu'au temps qu'elle fut donnée, auſſi bien qu'aprés. Mais parce que le peché ne nous rend la reconciliation neceſſaire qu'entant qu'il attire la condannation & le ſupplice, & qu'il ne l'attire qu'entant qu'il eſt imputé par le Juge, & que le Juge ne l'impute que ſur le pied de la Loy, & que pour l'imputer ſelon la Loy il faut que la Loy ſoit, & qu'enfin la Loy ne paroiſt que depuis l'envoy de Moyſe : L'Apoſtre introduit ici quelqu'un qui luy fait cette objection ; *mais* (car le Grec δὲ ſignifie auſſi bien *mais*, que *or*) *mais le peché n'eſt*

point imputé quand il n'y a point de Loy. Et il rabbat cette objection, en monstrant que cette pensée que le peché n'ait point esté imputé avant la Loy de Moyse ne peut estre que fausse, parce qu'il est constant que les hommes mouroient avant la Loy de Moyse, or la mort est une suite du peché, l'ame qui aura peché sera celle qui mourra. Ainsi la raison veut qu'en renversant l'argument de l'adversaire, l'on dise, avant la Loy de Moise les hommes mouroient, puis que les hommes mouroient, le peché leur estoit donc imputé, & qu'en poursuivant l'on ajoute, puis que le peché estoit imputé, il y avoit donc une Loy; ouï il y en avoit une devant celle de Moyse, & sans s'y étendre ici l'Apostre l'avoir luy mesme assez indiquée & establie dans le Ch. 2. v. 14. & 15. Et ainsi le mot de *Loy* a deux significations dans le v. 13. marquant d'abord la Loy de Moyse, & en suite la Loy naturelle : mais l'ambiguité en est assez levée par cet endroit du Ch. 2. Cette methode, di-je, d'entremesler quelque objection pour y repliquer, est du goust de St. Paul : je croi que si l'on s'en estoit souvenu, l'on y auroit rapporté ce texte. La voye de l'interrogation, Le peché n'estoit il donc point imputé &c. tend au mesme but de soustenir que le peché estoit imputé avant la Loy de

de Moyse. Mais je craindrois que l'usage de cette liberté de tourner le sens en un sens contraire par le moyen du ton interrogatif, ne se tournast enfin en abus, lors que les parties voisines dans le discours n'ont aucun air d'interroger : Et ici non seulement il n'y en aucun, mais de plus la particule δὲ y est mal propre.

L'autre voye, que l'Auteur prefere, est un peu cachée pour moi, & je ne sçai pas où elle va. Mais je sçai que le verbe ἐλλογεῖται signifie *est imputé*, & *tiré a compte*, & avec la negative ὀκ ἐλλογεῖται, *n'est pas imputé*, *ni tiré a compte*. Je sçai aussi que cette phrase Françoise, *on n'estime pas qu'il y ait de peché*, *lors* &c. regarde l'existence, & ne signifie rien sinon, que l'on n'estime pas que le peché soit, ou qu'aucun peché existe, en ce temps là. Et avec cela je sçai qu'a l'opposite, le terme Grec ἐλλογεῖται ne regarde pas l'existence, on ne dit pas qu'une chose ἐλλογεῖται, pour dire qu'on estime qu'elle est, ni que οὐκ ἐλλογεῖται, pour declarer qu'on n'estime pas quelle soit. Ainsi cette interpretation ne me paroist point convenable.

La trosiême difficulté concerne le v. 14. & roule sur les diverses leçons des exemplaires, pour decider s'il faut lire, *qui n'ont point peché*, ou sans la negative μὴ, dire,

qui ont peché a la façon de la transgression d'Adam. L'Auteur du Projet penche pour effacer la negative; & il se fait fort *des exemplaires qui estoient en usage du temps d'Origene, de Sedulius, de St. Augustin, & de St. Ambroise où l'on lisoit de* cette maniere, sans la negative que nous lisons aujourd'huy. Ces termes dont il se sert, *ceux qui estoient en usage du temps de* &c. & encore, ceux-ci, *où on lisoit*, ce sont des termes pleins d'un air de generalité, comme si touts les exemplaires d'alors avoient unanimement omis cette negative, & qu'ils n'y eust de la difference qu'entre ceux de ce temps là & ceux du temps present, dont l'expression de l'Auteur semble faire deux Classes opposées l'une a l'autre, mais chacune homogene en soi. C'est une fausse idée de ce fait, comme on le peut apprendre dans l'Histoire Critique des Versions du Nouveau Testament faite par Richard Simon, Chap. 6. Je laisse la remarque qu'il fait que St. Ambroise n'a point de part la dedans, mais le Diacre Hilaire sous son nom. Le principal c'est, que Simon pour resultat de ses recherches raisonnées, revient a ceci, qu'Hilaire contestant sur ce passage contre St. Jerôme pour rejetter la particule negative, il sont d'accord en ce point qu'elle faisoit une difference entre les Exemplaires Grecs & les

& les Latins; que St. Jerôme allegue pour elle les Grecs ſans reſerve, qu'Hilaire n'y contredit point, ayant tout ſon recours a corriger les Grecs par les Latins, que neantmoins pour juger ſelon les Loix de la Critique, Hilaire a eu tort de corriger en cet endroit le Grec ſur le Latin, puis qu'il y avoit alors de la varieté dans les Exemplaires Latins, & qu'il n'en reconnoiſt aucune dans les Grecs. La meſme Hiſtoire de Simon rapporte incontinent ce teſmoignage de St. Auguſtin, que les Livres Grecs touts ou preſque touts, [omnes, aut ferè omnes] ont la particule negative. Voila l'eſtat où eſtoient les Exemplaires Grecs du temps de St. Auguſtin, & l'eſtat où ils eſtoient un peu devant, pendant la vie de St. Jerôme. Du temps de St. Auguſtin cette particule negative eſtoit dans touts les Exemplaires Grecs ou dans preſque touts. Et encore eſt-il croyable que St. Auguſtin n'a ajouté ces termes *preſques touts* que par precaution craignant qu'on ne luy en produiſiſt quelqu'un qu'il n'euſt pas encore connu, car s'il en euſt veu en effet quelqu'un, ou s'il avoit oüy dire qu'il y en euſt eu, il n'auroit point dit *touts*, mais il ſe feroit contenté du *preſques touts*, qui auroit exprimé ſa penſée. Du temps de St. Jerôme, un grand Critique, comme on

ſçait

sçait qu'il estoit, ne connoist aucun exemplaire Grec qui n'ait la particule negative, il en est si seur qu'il l'ose affirmer a un grand Adversaire, lequel il provoque par des injures, a faire tout ce qu'il pourroit pour le confondre, & celui-ci y consent & par son silence, & par la ressource qu'il cherche uniquement dans les Exemplaires Latins. Nous rayerons donc a nostre Auteur les exemplaires qui estoient en usage du temps de St. Augustin & de St. Ambroise.

Il ne luy reste que ceux qui y estoient du temps d'Origene & de Sedulius. M. Simon les passant sous silence fait soupçonner que l'on n'en peut rien tirer de considerable, car l'on sçait combien il est exact sur ces matieres Je pourrois pourtant a son defaut consulter ces Auteurs eux mesmes si cela en valoit la peine. Nostre Auteur a la verité en parle comme s'il y avoit de quoi faire la balance avec les exemplaires modernes : *Il n'y a aucune raison de preferer des exemplaires modernes a ceux dont Origene &c. se servoient*; & il luy semble qu'Origene seul suffiroit ; il *n'est pas presumable*, dit-il, *qu'Origene dont l'exactitude & la Critique ont tousjours fait l'admiration des sçavans, n'eust pas eu un exemplaire aussi correct que les nostres.* Oui il en avoit un, puis qu'il en avoit un & mesmes quelques uns touts pareils aux nos-

tres,

tres, & dans lesquels se trouvoit la negative, comme Erasme le reconnoist, *quam indicat haberi in nonnullis exemplaribus* : quoi qu'il dise qu'Origene preferoit l'autre leçon des exemplaires où la negative estoit omise: Mais Erasme ni Origene ne sont point nos juges, nous ne les pouvons admettre que pour tesmoins, & par la voye de tesmoignage nous apprenons d'eux qu'il y avoit au temps d'Origene quelque nombre d'exemplaires qui exprimoient la negative dont il est question. Ce qui destruit la fausse idée qu'on nous veut donner en opposant a des Exemplaires faits comme les nostres *celui d'Origene*, par une expression emphatique qui insinue qu'Origene n'en avoit que d'une sorte, & differente de ceux que nous avons. Origene donc tesmoignant non seulement pour la leçon opposée, mais aussi pour nostre leçon avec la negative; il ne luy reste que Sedulius, dont la pieté ne nous doit pas empescher d'avouer qu'il est de peu de poids en fait de Critique sur les Exemplaires Grecs. A cela j'oppose pour nostre leçon negative, que l'Eglise a estimé les Exemplaires qui la suivent, & les a preferez jusqu'a un tel point, qu'elle a laissé perir touts les autres où la negative manque, & qu'elle n'a copié que ceux où elle estoit, si bien qu'il ne paroist aujourd'huy

aucun

aucun exemplaire qui ne l'ait. *N'y a t-il* donc *aucune raison de preferer les exemplaires modernes*, a ceux qui ne portent pas la negative, qui n'ont d'appuy constant que Sedulius?

La structure du discours aussi requiert cette negative. L'Apostre parle de ceux qui ont peché *depuis Adam jusqu'a Moyse*, depuis la creation, mais avant la Loy; Il affirme que la mort a regné alors, (*depuis Adam jusqu'a Moyse*,) & il employe une particule de distinction, *καὶ*, *mesmes*, disant que ce regne que la mort exerçoit avant Moyse tomboit *mesme* sur ceux qui n'avoient point peché a la ressemblance de la transgression d'Adam; En usant ainsi de la negative, (*n'avoient*,) cette particule *καὶ mesmes* fait une distinction entre les hommes de devant Moyse, laquelle trouve fort bien sa place, entant qu'elle partage le genre humain en deux classes, dont l'une a peché a la ressemblance du peché d'Adam, comme ont fait touts ceux qui ont atteint l'usage de connoissance, & a deu par consequent estre sujette au regne de la mort par un droit evident; mais l'autre classe n'ayant pas peché a la ressemblance de la transgression d'Adam, tels que sont les petits enfants, il n'estoit pas manifeste que la mort deust regner sur eux; & l'Apostre

a eu

a eu lieu de le remarquer distinctement par ce *καὶ*, *mesmes*, la mort a regné sur ceux sur qui elle ne paroissoit pas d'abord regner de droit, a sçavoir sur les petits enfants, car ce sont eux qui par faute de connoissance sont differents d'Adam a l'égard de leur peché. Le discours est bien construit ainsi; mais ostez la negative, & faites dire a St. Paul tout simplement, *que le peché a regné avant Moyse mesmes sur ceux qui avoient peché a la ressemblance de la transgression d'Adam*, alors ce *mesmes* vient a contre temps, parce que le droit est visible dans toute cette generalité, il n'y a rien là dedans qui ait besoin d'estre pressé, par un *mesmes* : Quand vous affirmerez que la mort a regné, en insistant mesmes sur ceux qui ont peché a la ressemblance du peché d'Adam, l'auditeur vous repliquera, hé sur qui donc ? surpris de vostre *mesmes* terme distinctif, & partitif. L'on voit bien que nos Critiques modernes taschent a oster cette negative d'ici dans le seul dessein d'oster une preuve du peché des petits enfants, qui n'est point actuel, comme celui d'Adam. Mais ils n'y peuvent rien gagner. Ce terme *mesmes*, distingant, & partageant, feroit entendre, sans la negative, que les hommes sont distinguez & partagez en deux bandes, dont l'une, selon cette expression, consiste en ceux qui ont

ont peché a la ressemblance de la transgression d'Adam : L'autre bande donc consisteroit en d'autres, qui attendu l'opposition, n'auroient pas peché a la ressemblance de la transgression d'Adam. Or ceux-ci ne se pouvoient entendre que de l'une des deux manieres que je vais dire : on bien il faudroit qu'ils n'eussent point peché du tout, mais ce n'est pas ce que l'Apostre entend, puis qu'il affirme au v. 12. *qui touts ont peché*: ou bien ils ont peché veritablement, mais d'une certaine maniere qui ne ressemble pas a la transgression d'Adam ; & cela ne peut se dire d'aucun peché commis par quelque acte du pecheur. De sorte qu'il reste qu'ils n'ayent peché d'aucun peché actuel, & que par consequent ils ne soient pas adultes, mais qu'ils ayent peché entant qu'ils sont dans un estat de corruption contraire & repugnant a la Loy de la Sainteté, & c'est un estat où touts sont conceus.

Nostre Auteur fait encore un autre changement dans la Version ; au lieu de ces mots de *pecher a la ressemblance de la transgression d'Adam*, il fourre cette autre façon de parler, *une transgression pareille a celle d'Adam*. Si on souffre cette correction, l'argument qui se trouve ici pour prouver le peché originel, sera ébranslé; mais elle est injuste, cette correction, car autre chose est de parler

ler de *ressemblance*, autre de parler de *parité*, on peut dire ou nier qu'une chose ait de la *ressemblance* avec une autre, sans penser si elles sont *pareilles*. L'homme a esté fait a la ressemblance de Dieu, mais non pas pareil a Dieu, l'on avouë qu'il s'en faut infiniment. Il est vrai que quelques fois la *ressemblance* & *l'égalité* se rencontrent ensemble. Mais comme cela n'arrive pas tousjours, l'on doit leur garder a chacune leur nom, & ne pas confondre deux relations si diverses. Au reste je ne sçai a quoi l'Auteur pense, de mettre ici ce terme de *pareille*, car il ne peut convenir dans ce passage, en ostant la negative, comme il le veut. En effet, en l'ostant, l'on dit, *la mort a regné, mesme sur ceux qui ont peché par une transgression pareille a celle d'Adam.* Or je vous demande, regardez-vous la transgression d'Adam comme grande, ou comme mediocre? Vous ne la direz pas mediocre. Posant donc qu'elle estoit grande, le sens sera, que Dieu a puni de mort ceux qui ont commis de grands pechez, où ce terme distinctif *mesmes*, est absurd, comme on l'a monstré.

Mais quelqu'un pour éluder la preuve du peché originel contenue dans ce passage dira que la transgression d'Adam estoit de manger du fruit de l'arbre de science, de sorte que touts ceux qui n'ont pas mangé de ce fruit

n'ont pas peché a la ressemblance de la transgression d'Adam. Je voudrois que celuy qui feroit cette replique me dist a quoi reviendroit la doctrine que l'Apostre nous enseigneroit en nous advertissant avec ce terme emphatique *mesmes*, que Dieu a puni de mort ceux mesmes qui ont peché non en mangeant d'un tel fruit, mais par des blasphemes, des sacrileges, des adulteres, des irreverences envers leurs parents. Y a-t-il sujet de parler de la sorte? & n'est il pas clair naturellement que Dieu doit punir ces autres crimes encore qu'ils ne consistent pas dans ce manger là.

Quelque autre dira que le peché d'Adam avoit une Loy positive pour objet, & qu'ainsi ceux qui ont peché contre des loix naturelles, & connues sans parole par la seule lumiere de la raison n'ont pas peché a la ressemblance du peché d'Adam. Mais comme une Loy positive est moindre de soy qu'une Loy naturelle, aussi dans la cheute d'Adam ce qu'il y a eu de moindre c'est d'avoir transgressé une Loy positive, & ce qu'il y avoit de plus grief, c'est d'y avoir meslé la violation des loix naturelles. De sorte que l'Apostre descriroit le peché d'Adam par l'endroit le moins noir, & son sens seroit, que Dieu a puni de mort ceux *mesmes* qui ont transgressé les loix naturelles de la Sainteté escrites du

doigt

doigt de Dieu dans nos consciences, & dont l'infraction est la plus criante, & non pas seulement ceux qui ont failli d'une maniere plus legere; ce qui retomberoit dans ce mesme raisonnement de travers, que j'ay desja relevé deux fois.

Quelqu'un alleguera peut estre que la transgression d'Adam estoit le passage de l'estat d'innocence a l'estat de peché, & qu'a cause de cette proprieté ceux qui ont fait d'autres pechez n'ont pas peché a la ressemblance de la transgression d'Adam Mais ce n'est qu'une difference exterieure, qui ne consiste que dans ce que nulle autre transgression n'a precedé celle là, ce qui ne fait pas qu'en comparant peché avec peché en eux mesmes, ils different l'un de l'autre. Adam mesme n'a fait qu'une fois une telle faute. Le sens de cette sentence seroit que Dieu a puni de mort, ceux *mesmes* qui n'ont pas commis le premier peché; ce qui ne contiendroit rien qui meritast une telle remarque, persone ne s'imaginant que Dieu n'auroit deu punir de mort que le premier peché, ni que les pechez qui sont venus apres un autre peché, eussent deu estre impunis. Et tout bien consideré l'Apostre par ce terme de distinction *mesmes*, partageroit les pechez en deux especes dont la premiere ne contiendroit qu'un seul peché, a sçavoir

le premier, & l'autre contiendroit touts les autres pechez dont le nombre & les differences seroient infinies, il diviseroit le genre humain en deux bandes, dont la premiere ne renfermeroit qu'Adam seul, & consideré dans le moment de sa cheute, & l'autre embrasseroit touts les hommes dont la multitude est innombrable, & encore Adam luy mesme consideré dans touts les autres moments de sa vie; ce qui feroit un partage fort irregulier. Car pour ce qui est de l'inegalité, entre le peché d'Adam & les autres, j'ai déja fait voir qu'il n'en est pas question, & que l'expression de l'Apostre ne la marque nullement. Enfin il ne paroist aucune distinction qui convienne dans ce passage sinon celle qui est entre le peché qu'on nomme actuel, & le peché originel, de la maniere que j'ay cy dessus expliquée.

Effectivement les pechez actuels sont estimez semblables; l'Escriture parle de l'imitation des pechez des autres, sans la restreindre a une mesme matiere, ou a une mesme maniere dont la Loy qu'on transgresse soit imposée & connue, ou a une mesme faculté qu'on déploye en la violant, ou a un mesme degré d'atrocité. Et les Pelagiens aussi de leur costé, ont la mesme idée dans les disputes qu'ils font contre le

peché originel, pour ne reconnoiſtre que les pechez actuels; car encore que les eſpeces des pechez ſoient ſi diverſes, neantmoins ils ne demandent autre choſe que l'imitation, pour les propager toutes, & pour introduire des pechez nouveaux en leur eſpece. L'Auteur lui meſme poſe *qu'Adam a eſté dans ſon peché l'image & l'embleme des pechez qui ont eſté commis depuis le ſien.* L'imitation eſt des choſes ſemblables. Or ce que les pechez nouveaux ont de ſemblable aux precedents dont ils ſourdent par imitation, c'eſt ſeulement qu'ils ſont des pechez actuels. La quatriême difficulté de noſtre Auteur ſur ce paſſage eſt cellecy.

Il veut oſter de la fin du v. 14. cette façon de parler, *qui eſt le type de ce'uy qui devoit venir*, & mettre, *de ce qui devoit arriver*. Il ne peut gouſter que l'on diſe qu'Adam eſt type de Chriſt, & il y oppoſe deux objections. 1. que c'eſt *deſtruire la liaiſon de ce texte avéc le ſuivant, où l'Apoſtre marque clairement qu'il ne pretendoit pas dire qu'Adam fuſt type du Chriſt puis qu'il raſſemble dez le v. 15. & ſuivants les principales differentes qui ſont entre l'un & l'autre, & entre leurs effets.* 2. Que *c'eſt renverſer la nature des types, qu'un type eſt l'image naïve de ce qu'il repreſente, qu'un type répond a la choſe dont il eſt le type comme l'impreſſion*

 d'un

d'un cachet repond a la graveure du cachet, qu'il *faut donc de toute neceſſité que le type d'une choſe bonne & parfaite ſoit bon & parfait luy meſme &c.* C'eſt ainſi que je démeſle ces deux raiſons qu'il a meſlées. Pour luy monſtrer ſes fautes je commencerai par la ſeconde, parce qu'elle touche les types en general.

Il en parle comme un homme qui n'ayant jamais conſideré de quelle maniere les Apoſtres les prennent, s'en fait une idée Platonique puiſée de ſon propre ſens, & ſi eſloignée de leur vraye nature, qu'il n'y en peut avoir aucun s'il a raiſon, & c'eſt ſans doute où il tend. Je ſouhaiterois qu'on l'euſt mes theſes ſur la methode Apoſtolique d'interpreter les types, diſputées a Groningue l'an 1694. A l'egard du nom, il en eſt a peu prés des *types* comme des *Sacrements*. Leur nom n'eſt pas preciſément employé dans l'Eſcriture au ſens où les Theologiens le prennent, & le paſſage de Rom. 5. 14. eſt peut eſtre le ſeul où il ait eſté mis en uſage, d'où nous avons pris occaſion d'en uſer de meſme, car ordinairement ils ſont deſignez par le nom *d'ombres*. Nous avons donc pluſtoſt égard aux choſes qui ſont de la meſme eſpece, & nous les rangeons ſous le nom de *types*, a cauſe qu'elles reçoivent une meſme definition ſpecifique, qui eſt celle-ci : *Un*

type

type est une chose exterieure, laquelle existoit dans les anciens temps, & laquelle est couchée par escrit dans les livres du Vieux Testament d'une telle façon, que par le dessein de Dieu, & par des raisons de conformité, elle represente une autre chose plus spirituelle appartenante a l'alliance de grace, pour servir a la confirmation des dogmes & des livres sacrez, & de la foy Chrestienne. Cette definition convient a plusieurs choses remarquées dans le Nouveau Testament, particulierement dans St. Paul, sur lesquelles nous l'avons formée. Le nom *d'Ombres* est le plus usité, & je ne sçai par quel hazard les Theologiens ne l'ont pas rendu le plus frequent dans leur style, car il est aussi le plus propre, en bien des manieres. Si le nom de *Type* pose de la ressemblance entre la chose qui represente & celle qui est representée, le nom *d'Ombre* le fait aussi; & de plus ce dernier marque que la chose qui represente depend de celle qui est representée, que la chose qui represente est vile, destituée de plusieurs prefections, estant ce qu'elle est par la privation des realitez, & inefficace; ce nom *d'Ombre* induit de plus, que la chose representée doit avoir son estre, comme on infere de l'ombre l'existence du corps, mais qu'aussi elle disparoistra quand le Soleil, la lumiere de Jesus manifesté, éclairera la terre. Le nom

d'Ombre nous infinue toutes ces proprietez des *types*; & la pratique des Apoftres eft de les prendre fur ce pied là. Lifez l'Epiftre aux Ebreux, quand elle explique les myfteres du Tabernacle, du Sacrificateur, & des oblations, du Vieux Teftament, & monftre qu'ils fignifioient Jefus Chrift, fon facrifice, & fon fanctuaire celefte : Les conformitez y font remarquées veritablement, & tout enfemble la confequence certaine qui fe tire de ce qu'elles font a ce que Jefus Chrift fera; mais fans oublier l'imperfection, la baffeffe, l'impuiffance, la dependance, & la neceffité de finir quand Jefus paroift. Voila l'idée que nous donne d'un Type, & le nom *d'Ombre* (qui doit eftre le plus convenable, ayant le plus agréé a St. Paul) & l'exemple des Apoftres.

L'autre nom ne peut nous obliger a le concevoir autrement; car le mot de *Type* n'a pas un ufage determiné pour dire a quel point doit aller le rapport entre ce qui eft ainfi nommé & une autre chofe. Les trous cicatrizez qui reftoient aux mains de Jefus refufcité font appellez les *types des cloux* Jean. 20. 25. des trous & des cloux ne fe reffemblent pourtant gueres. L'image d'un faux Dieu eft dite fon type, Act. 7. 43. il eftoit pourtant difficile que c'en fuft une *image naïve*, ce faux Dieu n'eftant rien, & l'ima-

l'image qu'on élevoit ne servant que de symbole de ce qu'on en croyoit. Et quand il est dit 1. Cor. 10. 6. que les crimes d'autruy son nos types, celui-là seroit fort mal avisé qui voudroit qu'ils fussent nos *images naïves.*

Ainsi, de quelque costé qu'on se tourne, soit qu'on pese les noms de *type* & *d'ombre*, ou qu'on envisage comment les Apostres ont manié ces choses, on ne peut trouver de fondement a ces regles précises & austeres de nostre Auteur, qu'*un type est l'image naïve* &c. qu'*il respond comme l'impression d'un cachet* &c. *que le type d'une chose bonne & parfaite soit bon & parfait* &c. Mais examinons un peu cette sentence, *un type respond a la chose dont il est type, comme l'impression d'un cachet sur de la cire, répond a la graveure du cachet.* (1.) Le *type* est donc par proportion, *l'impression du cachet sur de la cire* (2.) la chose dont il est type c'est la graveure du cachet. Un homme qui veut tant paroistre exact se pourroit repentir d'avoir avancé cet aphorisme. Car si la chose est la graveure du cachet, & le type son impression la graveure estant, comme on l'avouera faite pour l'empreinte, & le cachet n'estant qu'un instrument preparé pour former une empreinte de cire ou d'autre matiere, le type seroit donc le but, & la chose ne se-

roit qu'un moyen qui tendroit au type. Donnez un type de Jeſus Chriſt, par exemple David, il s'enſuivra que Jeſus Chriſt aura eſté fait & preparé comme un moyen & un inſtrument pour former David, & que David eſt le but auquel il tend; renverſement inſenſé! En ſecond lieu, la graveure eſt la cauſe efficiente, a ſçavoir inſtrumentale, & l'empreinte eſt ſon effet. La choſe eſt donc la cauſe efficiente du type: Ainſi le Ciel & le tabernacle ayant entre eux la relation de type & de choſe repreſentée, il faudra que l'un ſoit cauſe efficiente de l'autre. Puis apres, la graveure eſt plus ancienne que l'empreinte, la choſe repreſentée ſeroit donc plus ancienne que le type; le bapteſme ſeroit plus ancien que le deluge, l'aſperſion du ſang de Chriſt, plus ancienne que celle des victimes legales, l'aſcenſion du Sauveur plus ancienne que l'entrée d'Aaron dans le ſanctuaire terreſtre. Enfin l'empreinte du cachet eſt plus parfaite que ſa graveure, car la graveure a de l'enfoncement où il faut du relief, & renverſe a gauche ce qui doit eſtre a la droite. Si donc la choſe repreſentée eſt la graveure, elle ſera moins parfaite que le type, Jeſus moins que David, le Ciel moins que le tabernacle. Cela ſuffit pour avertir que l'Auteur du Projet ne ſçait ce

que c'eſt que type, & qu'il ne faut pas s'arreſter a la mine qu'il fait d'y eſtre ſçavant. Laiſſons le donc, & nous attachons a St. Paul.

Le type de Jeſus Chriſt communiquant la juſtice l'abſolution & la vie a ceux dont il eſt le Chef, eſt fort bien placé dans Adam communiquant la peché la condannation & la mort aux hommes qui ſont liez avec luy. Car la raiſon de ce type n'eſt que dans la *reſſemblance des relations.* Ce n'eſt pas Jeſus Chriſt & Adam qui ſe reſſemblent, ni la juſtice & le peché, ni l'abſolution & la condannation, ni la vie & la mort, bien loin de cela, ce ſont des choſes contraires. Mais la *relation* qui eſt entre Jeſus Chriſt Chef, & les fideles qui ont une communion ſpirituelle avec luy, & l'autre relation qui eſtoit entre Adam chef des hommes qui ont une communion animale avec luy, ce ſont ces deux relations qui reſſemblent l'une a l'autre, & dont la conformité fait une juſte analogie que St. Paul explique.

Il eſt vrai, pour repliquer a l'autre raiſon de noſtre Auteur, que l'Apoſtre y remarque auſſi des diverſitez dans le v. 15. & ſuivants. Mais cela n'importe. Le nom de *type* n'a pas une energie qui exclue les diverſitez, comme nous l'avons veu; Ce-

lui

lui *d'ombre* bien loin de les exclure, en possé beaucoup. L'Apostre expliquant des types aux Ebreux remarque avec les conformitez les differences. Conferez Ch. 5. 3. avec Ch. 7. 27. & lisez le Ch. 9. depuis le v. 8. Sur tout il ne se peut trouver ni penser de type de Jesus Christ le tout parfait, qui ne differe de luy. La raison typique se doit prendre dans les conformitez où elle reside, en laissant a part les differences où elle n'est pas. Il en est de mesme que des comparaisons, & en effet le type en est une espece. Luc. 16. 8. 9. ce fidele qui des biens que Dieu luy a confiez fait des aumones pour trouver une bonne retraite lors que Dieu les luy aura ostez, est comparé avec un maistre d'Hostel qui fait friponnerie a son maistre dans la mesme veuë. Ps. 78. 65. Dieu se reveillant lors que ses ennemis ne s'y attendent pas, est accomparé a un yvrongne, & 1. Thess. 5. 2. le Seigneur venant inopinément est comparé a un larron. Ces comparaisons n'en sont pas moins bonnes pour estre tirées de sujets vicieux, en separant le vice, la friponnerie, l'yvresse, le vol, il y faut regarder seulement les rapports, d'une precaution prise a temps & a l'heure qu'on en a le pouvoir en main, pour eviter le mal avenir d'une surprise funeste a ceux qui sont

en

en ſecurité, & ainſi du reſtc. Il faut manier les types avec la meſme diſcretion.

Elle a ſon uſage non ſeulement pour expliquer le type d'Adam, mais auſſi pluſieurs autres types, excellents par leurs rapports, mais ſituez dans des matieres defectueuſes. Abraham avec ſes deux femmes eſtoit type de Dieu & des deux alliances qu'il a contractées avec les deux Jeruſalem, comme St. Paul le marque Gal. 4. apres Eſaie ch. 54. Neantmoins Abraham joignant Agar a Sara commit un peché, (quoi que ce ne fuſt pas un adultere dans ces temps là) car il fit cette entrepriſe par complaiſance pour Sara, & non pas par l'ordre de Dieu, puis puis qu'il ne vouloit pas ſe ſervir de cette voye pour luy donner la ſemence promiſe. Samſon eſtoit type de Jeſus Chriſt & des choſes de l'economie Evangelique, en pluſieurs actions qu'il fit par des principes vicieux. La grande ſplendeur du regne de Salomon a repreſenté celui de Jeſus Chriſt par des circonſtances a quoi ſes pechez contribuerent, entre autres celui de vexer ſon peuple. L'on ne doit pas regarder ces conformitez comme de ſimples rencontres, car le type d'Agar faiſoit une partie du ſens de la Loy, comme St. Paul le pretend en diſant Gal. 4. 21, que de n'y faire pas attention c'eſt *n'écouter pas la Loy*: Et il prend les

les types pour des preuves dans l'Epistre aux Ebreux. Or si Dieu n'avoit eu les mesmes veuës, ce ne seroient que ne vaines subtilitez & de fausses couleurs. Mais il y a des gens qui ne s'en soucient pas, & qui aux despens de la sincerité des Apostres, veulent bien destruire les Types pris comme nous les prenons, parce qu'ils renferment des predictions, & qu'ils confirment souvent certains mysteres que ces Messieurs ne trouvent pas a leur goust. C'est donc a nous a repousser leurs attentats, & entre les autres celuy de faire des Versions où les types ne paroissent plus, par exemple en ce passage Rom. 5. 14. d'où l'on veut bannir la comparaison entre Adam & Jesus Christ. Nous avons monstré qu'elle est juste, & qu'elle est a propos.

Il faut pourtant encore ajouster quelque peu de mots pour faire connoistre que l'evasion de nostre Auteur n'est pas legitime. Il veut traduire, *d'Adam qui est le type de ce qui devoit arriver*, & en donne cette explication, *qu'Adam a esté dans son peché l'image & l'embleme des pechez qui ont esté commis depuis le sien, & des malheureux effets qui les ont accompagnez.* Cela ne convient pas dans ce lieu, car ce seroit un renversement de l'ordre du discours. St. Paul avoit déja parlé d'Adam & de son peché comme d'une cause

ſe par laquelle le peché & la mort ont eſté introduits dans le Monde, & ont envahy touts les hommes. Or ce qu'il diroit ici, dans le ſens de l'Auteur du Projet, ce ſeroit ſeulement qu'il auroit eſté l'image & l'embleme de ces maux, ainſi il diroit beaucoup moins que ce qu'il a déja dit, & ſembleroit affoiblir ce qui precede, paroiſſant l'expliquer par le nom d'image, & l'y reduire. Cela ne convient pas auſſi aux termes de l'Original ὅς ἐςι τύπος τοῦ μέλλοντος. Car ce Critique veut que ce participe qui eſt du nombre ſingulier, ſoit pris au genre neutre ſans ſubſtantif. Mais il ne ſe prend ainſi que quand il ſignifie le *temps*, comme Luc. 13. 9. & 1. Tim. 6. 19. εἰς τὸ μέλλον, au ſingulier, comme ſi l'on ſous entendoit εἰς τὸ μέλλον τοῦ χρόνου μέρος a la future partie du temps. Autrement quand il ſignifie les *choſes* qui ſont a venir, ce mot neutre ſe met au plurier, que l'on voye Marc. 10. 32. Luc. 21. 36. Act. 26. 22. Rom. 8. 38. 1. Cor. 3. 22. Ebr. 11. 20. & Col. 2. 17. qui parle d'une matiere ſemblable a celle de Rom. 5. 14. a ſçavoir de *type*. De ſorte que ſi St. Paul avoit penſé ce que noſtre Auteur penſe, il auroit quitté le ſtyle ordinaire du N. T. & le ſien. De plus il l'auroit quitté a contre temps, car il auroit affecté le nombre ſingulier lors que ce qu'il avoit

avoit a dire le solicitoit a s'exprimer au plurier, estant un fort grand nombre de choses, a sçavoir *les pechez qui ont esté commis depuis celui d'Adam, & les malheureux effets qui les ont accompagnez*, comme nostre Auteur en parle. Il auroit donc dit μελλόντων au plurier, *des choses qui estoient a venir, qui devoient arriver*, & non pas μέλλοντος, au singulier.

Mais nous expliquons l'Apostre par luy mesme, & par son propre langage: selon luy, 1. Cor. 15. 45. Jesus Christ est un *Adam*, qui vient en suite du premier, Jesus Christ est revestu du nom *d'Adam*; De sorte qu'ici, (Rom. 5. 14.) sur le mot *d'Adam* qu'il vient de mettre, ajouter τοῦ μέλλοντος, c'est assez monstrer qu'il entend cet autre Adam qui estoit a venir quand le premier pecha, & de qui le premier estoit le type. En voila assez pour exclure une Version qu'on projette de faire prejudiciable a la verité du peché Originel, & des Types.

SEC-

SECTION VIII.

Abus des noms de Dieu.

LEs noms de Dieu ſont de ſi grande conſequence pour la foy & la pieté, que l'abus qu'en fait noſtre Auteur doit eſtre compté entre ſes erreurs. Je me contenterai pourtant de faire remarquer comment il traitte les deux principaux, *Elohim*, Dieu, & *Jehova* l'Eternel. En faiſant une courte addition a ce que je lui ai déja reproché ſur ce meſme ſujet, par exemple au Liv. 1. Sect. 5. Pour *Elohim*, il l'appelle une *qualité*, Chap. 9. Article 18. comme ſi ce n'eſtoit pas le nom de la nature divine, mais d'une qualité commune *aux Rois*, *aux Magiſtrats*, *aux Juges*, & *aux Anges*. Encore n'entend il par cette *qualité* qu'une relation exterieure qui eſt entre eux & leurs inferieurs, & la reduit a eſtre leurs Juges; puis qu'a l'égard des Anges, en diſant qu'ils ſont appellez *Elohim*, il aſſeure que c'eſt *parce que Dieu s'en ſert pour executer ſes jugemens*, & a l'egard des fauſſes divinitez, il dit que c'eſt *parce que les idolatres les regardoient comme leurs Juges ſouverains*. Il ſemble dans l'Article 17. qui precede, avoir voulu mettre au net cette expoſition du mot *d'Elohim* par

celui de *Juges*, en le comparant avec d'autres noms de Dieu, & en leur assignant a chacun sa proprieté, en sorte que l'idée de *Juge* demeure attachée comme en propre au nom *d'Elohim. Dieu prend*, dit-il, *quelques noms pour designer sa grandeur, comme lors qu'il s'appelle le Tres haut; ou pour marquer sa justice, comme quand il s'appelle Elohim, ou le Juge souverain; ou pour designer son autorité, comme quand il se nomme Adonai, ou le Seigneur, ou le fort; il en prend aussi pour designer sa fureur & sa severité, comme quand il se nomme schaddaï, ou le fourrageur*, &c. Je ne m'attacherai pas ici a plaider au fonds contre cette opinion qui attache a *Elohim* la notion de Juge, je l'ai refutée entierement dans mes Commentaires de la Langue Ebraïque & j'ai monstré qu'il designe directement Dieu pris en sa nature simple, & le distingue des autres natures, soit corps, soit esprits, lesquelles ont aussi des noms qui les designent, & j'ai soustenu l'explication de *Dieu* dans tous les exemples où l'on met Juge. Il me suffira de faire ici ces remarques. (1.) La comparaison qu'il fait du nom *Elohim* est injuste, car dans les autres noms qu'il luy accompare il est evident que le dessein a esté de designer certains attributs de Dieu, cela paroist clairement par les racines dont ils ont esté tirez a ce dessein: (quoi

(quoi que noſtre Auteur ſe trompe ſur celle de Sçhaddaï, mais c'eſt une affaire a traitter dans ma ſeconde partie.) Mais pour ce qui eſt d'Elohim il n'y a nulle raiſon de croire qu'il marque particulierement quelqu'un des attributs divins; au contraire tout conſpire a nous monſtrer qu'il marque ſimplement Dieu, cet eſtre tres-parfait, comme le marque en François ce mot Dieu, (lequel, comme noſtre Auteur en parle Chapitre 9. Art. 17. *ſemble renfermer toutes les perfections divines au lieu que ſes autres noms ſpecifient ſeulement quelques unes de ſes proprietez*) en Latin *Deus*, en Grec Θεὸς, en Flaman *Godt*, comprenant également touts les attributs dans ſa ſignification, de la meſme maniere, que le nom *d'homme* marque la nature humaine, *Ange* la nature Angelique, *corps* la nature corporelle, joignant ſous une ſeule idée touts les attributs dont ces natures reſultent, comme eſtants chacun d'eux un tel eſtre ainſi nommé. Et il eſtoit auſſi tres-naturel que la nature divine euſt un nom qui la deſignaſt ainſi en elle meſme.

(2.) L'Auteur ne peut reüſſir dans cette entrepriſe de reduire le nom *Elohim* a la notion de *Juge*, car il change cette notion, quand il prend celle *d'une perſone reveſtue d'autorité* Chap. 8. Article 8. puis qu'il eſt

celui de *Juges*, en le comparant avec d'autres noms de Dieu, & en leur assignant a chacun sa proprieté, en sorte que l'idée de *Juge* demeure attachée comme en propre au nom *d'Elohim. Dieu prend*, dit-il, *quelques noms pour designer sa grandeur, comme lors qu'il s'appelle le Tres haut; ou pour marquer sa justice, comme quand il s'appelle Elohim, ou le Juge souverain; ou pour designer son autorité, comme quand il se nomme Adonai, ou le Seigneur, ou le fort; il en prend aussi pour designer sa fureur & sa severité, comme quand il se nomme schaddaï, ou le fourrageur*, &c. Je ne m'attacherai pas ici a plaider au fonds contre cette opinion qui attache a *Elohim* la notion de Juge, je l'ai refutée entierement dans mes Commentaires de la Langue Ebraïque & j'ai monstré qu'il designe directement Dieu pris en sa nature simple, & le distingue des autres natures, soit corps; soit esprits, lesquelles ont aussi des noms qui les designent, & j'ai soustenu l'explication de *Dieu* dans tous les exemples où l'on met Juge. Il me suffira de faire ici ces remarques. (1.) La comparaison qu'il fait du nom *Elohim* est injuste, car dans les autres noms qu'il luy accompare il est evident que le dessein a esté de designer certains attributs de Dieu, cela paroist clairement par les racines dont ils ont esté tirez a ce dessein:

(quoi

(quoi que nostre Auteur se trompe sur celle de Sçhaddaï, mais c'est une affaire à traitter dans ma seconde partie.) Mais pour ce qui est d'Elohim il n'y a nulle raison de croire qu'il marque particulierement quelqu'un des attributs divins; au contraire tout conspire a nous monstrer qu'il marque simplement Dieu, cet estre tres-parfait, comme le marque en François ce mot Dieu, (lequel, comme nostre Auteur en parle Chapitre 9. Art. 17. *semble renfermer toutes les perfections divines au lieu que ses autres noms specifient seulement quelques unes de ses proprietez*) en Latin *Deus*, en Grec Θεός, en Flaman *Godt*, comprenant également touts les attributs dans sa signification, de la mesme maniere, que le nom *d'homme* marque la nature humaine, *Ange* la nature Angelique, *corps* la nature corporelle, joignant sous une seule idée touts les attributs dont ces natures resultent, comme estants chacun d'eux un tel estre ainsi nommé. Et il estoit aussi tres-naturel que la nature divine eust un nom qui la designast ainsi en elle mesme.

(2.) L'Auteur ne peut reüssir dans cette entreprise de reduire le nom *Elohim* a la notion de *Juge*, car il change cette notion, quand il prend celle *d'une persone revestue d'autorité* Chap. 8. Article 8. puis qu'il est

certain qu'une personne peut estre *revestue d'autorité*, sans estre *Juge*, & mesme en plusieurs manieres, les peres, les precepteurs, les vieillards sages ayant de l'autorité sans doute. (3.) En prenant la notion de *personne revestue d'autorité*, il confond *Elohim* avec le nom de *Adonai*, car il dit Chap. 9. Article 17. que Dieu *pour designer son autorité*, se nomme *Adonai*. (4) De plus quand il veut Chap. 9. Art. 18. que *le mot Hebreu Elohim, lors qu'il est donné a Dieu soit exprimé par celui de Souverain Juge*, il le confond, comme chacun le sent, avec celui de *Tres-haut*. De sorte que sa comparaison entre ces noms, n'a qu'une fausse exactitude, qui ne se peut garentir de la confusion; & que le seul moyen d'en faire une comparaison juste & une distiction solide, c'est de dire avec nous qu'*Elohim* marque la nature toute parfaite qui a pour attributs celui de *Tres haut*, & celui de *l'autorité*, & plusieurs autres, lesquels on exprime separément par les autres noms.

(5.) L'Auteur fait en sorte qu'il n'est plus vrai qne le nom *d'Elohim* signifie *Dieu*, en retenant sa notion de *Juge*, car autre chose est d'estre *Juge*, autre chose d'estre *Dieu*. Il est vrai qu'il veut, comme nous le venons de voir, qu'on entende un *Souverain Juge* quand il est parlé de Dieu.

Mais

Mais cette epithete de *Souverain* n'eſt pas compriſe dans le nom *d'Elohim*, puis que ſa notion eſt celle de *Juge*, & que la notion de *Juge* ne renferme pas la *Souveraineté*, tout Juge n'eſtant pas Souverain, & au contraire la plus part des Juges eſtant ſubalternes. Ainſi ce mot de *Souverain* ſera emprunté d'ailleurs que *d'Elohim*, le nom *d'Elohim* ne remplira pas la force de celui de Dieu, & n'aura rien qui le determine a Dieu. Je croi qu'il n'y a perſone que cette abſurdité ne choque. (6.) Taſchant a reduire a la notion de *Juge* le nom d'Elohim quand il *eſt donné aux Anges*, la raiſon qu'il en rend eſt frivole, *parce*, dit-il, *que Dieu s'en ſert pour executer ſes jugemens*, comme ſi un executeur eſtoit un juge, ou comme ſi on l'appelloit juge. L'Eſcriture nous repreſente les Anges, non comme élevez a la charge de Juges, ni comme formants ou prononçants des jugements, mais comme *executants des jugements* que Dieu a déja donnez auparavant, les termes de noſtre Auteur marquent aſſez que c'eſt la leur borne en fait de jugement. Si donc il eſtoit vrai que le nom *d'Elohim* fuſt quelques fois donné aux Anges, ce ſeroit ſous une autre notion que celle de *Juges*. Encore moins ſeroit ce ſous celle de *Juges Souverains*, car la fonction *d'executeur* où noſtre Auteur re-

garde, est trop differente de la Souveraineté, & les Anges ne sont souverains ni comme juges, ni autrement.

(7.) Il ne raisonne pas mieux quand sur ce que le nom *Elohim* est *donné aux fausses divinitez*, il en cherche la raison en *ce que les idolatres les regardoient comme leurs Juges Souverains*. Quel detour! Un homme qui iroit droit, se contenteroit de dire que cette mauvaise application du nom *Elohim* (*Dieu*) est arrivée comme quand ceux qui ne se connoissent pas en or, appellent l'or faux de *l'or*, qu'ainsi ceux qui entre les divinitez dont on parle ne sçavent pas discerner la vraye, appellent du nom de divinitez & d'Elohim, (*de Dieu*) les fausses divinitez. Mais si au lieu de puiser de nostre cerveau les pensées que nous attribuons aux payens, nous les consultons eux mesmes, nous trouverons que ce qu'ils ont appliqué a leurs faux Dieux le nom de Dieu, c'est parce qu'ils les regardoient comme ayants une nature plus excellente que l'humanité, ou une condition elevée au dessus de celle des hommes, ou la jouïssance de la felicité, ou comme nos liberateurs, nos bienfaiteurs, nos protecteurs, & ceux de qui nous dependons d'une maniere surnaturelle. C'est là en abbregé ce que l'on recueille de leurs poëmes & de leurs escrits en prose. Sur

tout

tout c'est sur des bienfaits receus qu'ils se fondoient pour mettre des hommes au rang des Dieux, & pour leur faire des Apotheoses. Il est bien vrai qu'ils croyoient aussi que leurs Dieux punissoient les hommes de qui les actions leur déplaisoient, & ceux qui faussoient les serments qu'ils avoient faits par leur nom. Mais ce n'est qu'une suite, & non pas la cause pour laquelle ils ont donné a quelqu'un le nom de Dieu; la relation de Juges ne paroist pas les y avoir meus, comme celle d'Auteurs des biens & des prosperitez. Enfin si nous prenons garde a tout, nous verrons qu'ils ont donné a leurs fausses divinitez le nom de *Dieu* parce qu'ils transferoient en elles la veritable nature du vrai Dieu conceuë sous ses propres attributs, autant qu'ils en avoient de connoissance. (8.) La Sainte Escriture nous dicte aussi que le nom de Dieu n'est pas attaché a la notion de *Juge*.

Vous trouverez quantité d'endroits où non seulement elle n'est pas necessaire, mais où elle est mal a propos. Supporteroit-on celui qui au lieu de mettre *je te sois Dieu*, Gen. 17. 7. traduiroit, *j'establirai mon alliance entre moi & toi, une alliance perpetuelle, afin que je te sois juge & a ta posterité apres toi.* N'est-il pas manifeste que cette promesse d'estre son *Elohim*, son Dieu, signifie estre son

bienfaiteur, & mesme tres-indulgent, & faisant ceder les actes de Juge a l'exercice de la grace?

(9.) Comme si l'Auteur du Projet avoit bien appuyé cette opinion pleine d'absurditez, de prendre *Elohim*, *Dieu*, sous la notion de *Juge*, il commence déja a la suivre pour corriger la Version. Vous le verrez dans son Chap. 8. Art. 8. dans son Ch. 9. 17. dans son Chap. 14. 9. & dans son Ch. 12. 7. Gen. 6. 2. il traduit, non, *les fils de Dieu*, mais, *les fils des Souverains voyans que les filles du commun estoient belles* &c. Deut. 28. 58. non, l'Eternel *ton Dieu*, mais, Jehova vostre *Souverain*. Juges 9. 9. 13. *Le vin réjoüit les Souverains*, non, *Dieu*. Juges 15. 19. *Alors le Souverain fendit le rocher*, non, *Dieu* fendit. chap. 7. Art. 12. Et 2. Chron. 20. 20. *de croire en Dieu leur Souverain*, mettant *Souverain* pour *Dieu*, en mesme temps qu'il employe le nom de *Dieu* a dessein d'expliquer celui de *Jehova*, comme nous verrons cy aprés. Cependant la Version n'avoit nul besoin d'estre corrigée. Quoi que plusieurs ayent extravagué sur Gen. 6. 2. s'ensuit il qu'il faille livrer ce passage au pillage des Critiques? Il est facile a expliquer par le moyen de la distinction de la race de Seth & d'Enos, &c. sous le titre de *fils de Dieu*, & de la race de Caïn

sous

ſous le nom *des hommes* : ils eſtoient ainſi diſtinguez par la profeſſion que les uns faiſoient de ſervir Dieu, pendant que les autres n'aimoient qu'eux meſmes & le monde. Et l'extremité du dereglement eſt deſcrite par cette ſenſualité des gens de la race ſainte qui non contents des filles nées dans l'Egliſe, coururent apres les mondaines, par une convoitiſe inſenſée, & inſupportable a Dieu.

L'on le pourroit prendre ainſi quand meſme il s'agiroit d'enlevements, (ſelon la pretenſion de noſtre Auteur,) car ſi le peché de ces gens alloit juſqu'a cette violence, en oubliant les loix du mariage, l'enormité en eſtoit plus criante, & preſſoit d'autant plus la juſtice de Dieu de punir tout le genre humain. Mais l'Auteur qui pretend qu'il faut entendre ici des *enlevements*, le prouve mal. Il dit ch. 8. 8. avec gravité qu'*il falloit auſſi remarquer que le verbe Lakach ne ſignifie pas ſeulement prendre en ce lieu, mais prendre par force.* He! pourquoi? Eſt ce qu'il ſignifie tousjours qu'il y a de la force & de la violence dans la maniere de prendre? Non : L'Auteur luy meſme dans ſon Chap. 12. Article 36. declare que *le verbe Hebreu Lakach ſignifie quelquesfois ſimplement prendre ou recevoir.* Et de plus entre les dix paſſages qu'il entaſſe comme ſi le

verbe *Lakach y signifioit prendre par force*, il y en a environ six ou sept qui nous serviront d'exemples du contraire. Dieu ne prit pas par force Enoch, Gen. 5. 24. ni Elie, 2. Rois 2. 5. C'est un attrait, un appast, Job. 15. 12. non pas une violence. Et Gen. 30. 15. c'est aussi par un appast que cette femme attire son mari, & d'ailleurs il estoit son espoux legitime, on ne peut tenir cela pour un enlevement par violence. Aussi Gen. 27. 36. Jacob receut la benediction par des persuasions, & non par des violences. Je doute aussi que quand Israël prend possession de son heritage Jos. 11. 23. Dieu veuille faire passer cette prise pour une violence. Et je ne puis gouster que cette action ni les precedentes soient comparées a celle d'un *enlevement* de filles, en les allegant pour appuyer cette signification Gen. 6. 2. J'en dirai de mesme de Gen. 20. 3. Dans les autres passages alleguez, & dans touts ceux où il y peut avoir de la violence, c'est dans la matiere qu'elle se trouve, & elle n'est pas signifiée par le verbe, puis que les autres exemples exempts de violence, monstrent qu'il n'a pas cette proprieté en soy. Nostre Auteur ne devoit donc pas affirmer dans son Chap. 14. 2. que ce terme signifie *proprement enlever une femme*. Nous avons ouï la confession

qu'il

qu'il a faite au Chap. 12. Art. 36. Nous avons veu des exemples, & nous en trouvons par tout, où le verbe *Lakach* signifie simplement *prendre* ou *recevoir*; d'où nous recueillons que sa signification primitive est prendre ou recevoir, & que la *violence* qu'il paroist exprimer quelquesfois n'est pas proprement de luy, mais de quelques circonstances du passage.

Est ce donc que dans le passage Gen. 6. 2. il y a des circonstances d'où l'on infere qu'il soit question de violence? Pas d'avantage. Car pour ne pas dire qu'ils pouvoient prendre ces filles pour une fornication volontaire, que l'on ne compte pas entre les violences, on n'a point de sujet de douter qu'elles n'eussent consenti au mariage avec ces personages; & selon ce que dit nostre Auteur on a sujet mesme de croire qu'elles s'y feroient accordées avec grande joye, puis qu'il les fait fils des *Souverains*, & elles filles du *commun*; estant ordinaire que les filles du commun sont bien aises de se voir rechercher par des partis relevez, & d'acquerir un rang avec du bien par un tel mariage. En effet *Lakach* est assez usité en Ebreu en parlant de mariage, comme Genese 34. 16. Deuter. 20 7. & 24. v. 1. 3. 4. 5. comme il est aussi quelques fois employé pour la paillardise, Lev. 20. 17. En telle

telle sorte que nous voyons que ce verbe Ebreu est aussi indifferent, que l'est en François *prendre*, en Latin *capere*, & en Grec λαμβάνειν. Mais peut estre que nostre Auteur cherchera les preuves de la violence plus loin, aux versets 11. & 13. Mais je di que c'est une autre affaire, parce que la difference paroist en ce qu'au v. 2. le peché qui est remarqué c'est un crime des fils de Dieu, (ou, comme nostre Auteur les veut qualifier, des fils des *Souverains*.) Mais aux v. 11. & 13. c'est le crime de tout le genre humain universellement: C'est que touts les hommes ayant corrompu leurs voyes par la violence qui regnoit universellement selon les v. 11. & 13. les gens qui composoient l'Eglise, bien loin de disposer le Seigneur a conserver la terre pour l'amour d'eux, s'estoient confondus avec le reste des hommes selon le v. 2. & par cette offense particuliere, outre la ressemblance qu'ils avoient contractée avec les autres, ils provoquoient la vengeance divine. Pour nostre Auteur c'est a lui a s'accorder avec lui mesme. Dans son Chap. 3. Article 10. il plaçoit precisément dans les *gens du commun* le peché qui a causé le Deluge. Et cy-dessous dans ce Chapitre 8. Art. 10. il les taxe aussi particulierement. Il ne faut pas qu'il l'attribue maintenant aux fils des *Souverains*,

& qu'il

& qu'il le face resider dans les gens qualité comme dans son sujet propre.

Il ne falloit pas non plus de correction Juges 9. 9. & 13. & l'Auteur y en fait une sans sujet dans son Ch. 14. 9. Car il y a une raison evidente de dire que le vin réjouït Dieu, & que l'huyle le réjouït aussi, a sçavoir, que dans les oblations religieuses le vin & l'huyle estoient offerts a l'honneur de Dieu, & il y prenoit plaisir comme a un culte institué par luy mesme. Pour ce qui est de l'explication de l'Auteur, la raison dont il l'appuye a l'egard de l'huyle est tres-legere. *L'huyle de la consecration des Princes est nommée, une huyle de joye.* Cela se peut dire depuis qu'elle y a esté en usage, mais non auparavant : Or l'on ne peut affirmer que l'huyle fust en usage dans la consecration des Princes dez le temps de l'histoire d'Abimelec & de Jotham Juges 9. l'on ne peut donc prendre cet usage de l'huyle pour fondement de l'explication des paroles que Jotham prononça alors. La raison par laquelle il appuye son explication sur tout le verset, n'est pas plus forte, que *les Versions donnent prise aux débauchez.* Car ces sortes d'esprits trouveront assez de prise dans sa traduction, sans la nostre, s'excitans a boire & a se parfumer par l'exemple des Souverains & des persones distinguées, & suppo-

sants

ſants que l'Eſcriture les en louë. Ce ſeroit folie de ſe geener pour des gens ainſi faits, l'on ne peut mettre la Bible hors de leur priſe. En la changeant a cauſe d'eux nous ferions des pertes qui ne ſeroient recompenſées par aucun profit de leur coſté. Je laiſſe ce qu'il dit ſur *Anaſin*, pour ma ſeconde partie. Et je continue ici a monſtrer qu'il prend mal *Elohim*.

De ſens froid il le traduit *Souverain* Deuter. 28. 58. Juges 15. 19. & 2. Chron. 20. 20. où le nom de *Dieu* s'accorde très bien. Ainſi il a meſme raiſon preſques par tout pour rayer le nom de *Dieu*, & ne nous mettre devant les yeux que celui de *Souverain*. Il eſt donc a croire qu'il le fera ſi l'on ne s'y oppoſe. Cela n'edifiera pas les Lecteurs devots. Mais pour luy & ceux de ſa cabale, ils trouvent ce qu'ils cherchent & dans cette mauvaiſe traduction & dans le ſens qu'ils donnent au nom *Elohim*, car en le reduiſant a la qualité de *Juge* ou de *Souverain*, ils eſperent que touts les paſſages qui appellent Jeſus Chriſt Dieu ne nous prouveront plus qu'il ait la nature divine. Entre autres Pſeau. 45. 7. 8. que l'Auteur envelope daus ſon Chap. 14. Art. 9. Mais ils n'en viendront jamais a bout, & j'ai monſtré combien leur machine eſt mal concertée. J'ai cependant bien de la douleur que

que de pieux Docteurs trop credules voyant que les Rabbins rapportoient le nom *d'Elohim* a l'attribut de *Juge*, en ayent parlé de la mesme maniere. Mais quoy qu'il en soit, & quelque origine que l'on assigne a ce nom, ces Saints personnages n'ont pas laissé de le regarder comme un nom signifiant *Dieu* absolument, & qui par son institution & par l'usage comprend dans une seule & mesme nature divine touts les attributs qui y sont : En sorte qu'il ne seroit pas permis de le déplacer pour mettre en sa place le mot de *Souverain*. Et quand ils prennent le mot *Elohim*, pour des hommes ou des Anges, ils ne l'entendent ainsi que par une figure, & sont bien éloignez de s'imaginer qu'une signification commune rend ce nom commun a Dieu, & aux Anges, & aux Magistrats, a la maniere des genres univoques, comme le presuppose nostre Auteur par les applications qu'il en fait.

Aussi ce qu'ils concedent n'engage pas a cela, je le puis & le veux bien monstrer, quoi que je ne sois pas de leur sentiment. Je me servirai pour cela du nom *d'Esprit*; son origine est venue du mot qui signifie nostre *haleine*; il est pourtant si bien approprié aux substances immaterielles que c'est desormais leur nom propre, non pas leur qualité ni leur attribut, & que l'on ne se-

 roit

roit pas receu a mettre en la place du mot *d'esprit* le mot *d'haleine*. Ce mot a aussi esté transferé par figure a ces matieres subtiles, sans qu'il y ait de notion univoque, & de conception commune, qui convienne aux esprits, ou substances immaterielles, & aux matieres subtiles. Cet exemple fait voir qu'un nom estant par l'usage rendu propre a une certaine substance, l'on ne peut plus prendre ni son origine ni les figures où il est employé pour des occasions legitimes de le croire plus general ou commun a d'autres choses, & de l'expliquer autrement que comme signifiant proprement cette substance là. C'est ainsi qu'on en doit user a l'egard *d'Elohim*, se gardant des escarts ou nostre Auteur nous voudroit jetter.

Les pensées de nostre Auteur sur le nom de Jehova qui se trouvent dans son Chap. 6. Art. 2. & dans son 9. Art. 17. ne me retiendront pas si long temps ici, parce qu'une partie estant simplement de Critique, appartient a la seconde partie. Ce que j'ai a remarquer ici, c'est (1.) la malignité qui lui fait dire Chap. 9. 17. que la Version de Geneve a *traduit le mot de Jehova par celuy d'Eternel legerement & sur la bonne foi de quelques Rabbins Cabbalistiques*. Il veut se monstrer grand Rabbin par les réveries qu'il debite incontinent. Mais avec cette parade, il

il joüe un tour de Missionaire. Nos interpretes ont expliqué *Jehova*, *l'Eternel*, parce que remontants jusqu'a l'original, & sçachants qu'une bonne Version doit distinguer ce que l'Original distingue pour le bien representer, ils ont veu qu'ils n'en pouvoient trouver un que respondist mieux a *Jehova* que *l'Eternel*, quoi qu'il ne l'égale pas en tout. (2.) C'est un autre trait de malignité de comparer avec cette pensée celle d'Oleaster, où Jehova procede de la *misere*, & signifie celui qui *rend miserable*: il n'y a pas de comparaison ni pour la chose ni pour la Grammaire. (3.) Il pencheroit Chap. 6. Art. 2. a retenir *le mot de Jehova, dans les Versions*, *sa prononciation estant innocente.* Je n'y trouve d'autre mal que la surprise qu'auroit le peuple qu'on luy parlast de son Dieu sous un nom qui lui seroit inconnu, & qui luy sembleroit proposer un Dieu nouveau. (4.) Il seroit d'avis en fin ibid. & Ch. 9. Art. 17. que pour *Jehova l'on mist quelque terme equivalent comme celui de Dieu*, & il dit *qu'il n'y en auroit pas de plus significatif.* Mais ce seroit tousjours faire contre le devoir d'une Version que je viens de remarquer, en manquant a distinguer ce que l'Original distingue; puis qu'il distingue les noms de *Dieu* & de *Jehova*, elle les doit distinguer aussi. En vain prend-il

Rom. 3. 4. pour garant, St. Paul n'a pas traduit lui mesme Gen. 15. 5. mais il s'est contenté de copier les LXX. parce qu'ils contenoient la verité dont il avoit besoin sur la Foy. S'il eust fait une Version, il auroit distingué *Jehova d'Elohim*, pour estre exact. Mais c'est ainsi que nostre Auteur ostant, *Dieu*, d'où il le faut mettre, comme nous l'avons veu quand il falloit traduire *Elohim*, & en sa place mettant *Juge*, & *Souverain*; nous en recompense presentement en mettant *Dieu* où il ne le faut pas mettre, lors qu'il s'agit d'expliquer *Jehova*.

F I N.



Les

Les Principaux endroits du Projet qui ſont touchez dans ces Conſiderations.

PASSAGES
dont il s'agit dans ces
CONSIDERATIONS:
Outre que quelques autres y sont éclaircis.

12.

ERRATA.

UN long *Errata* feroit plus a charge au Lecteur, que les fautes mesmes. A mesure qu'il les rencontrera il y supplera par son bon sens, s'il a veritablement envie de m'entendre. Il y en a peu dans les termes Grecs : Mais beaucoup dans les mots Ebreux, qui ont esté rendus en nos lettres communes a mon insceu. Je marquerai ces trois exemple. Page 14. *ligne penultieme* on a alteré le mot *camocha*. P. 82. l. dern. on a mis *Bej*.-- - pour *Lej* ---- Pag. 82. l. 15. on a escrit *Haveh* pour *tzaveh*. Et quelques fois on a exprimé le *Zajin* par *tz*. On a aussi manqué p. 107. 11. en mettant *rim*, pour *min*. Et il y a plusieurs changements dans les voyelles. Pour le François, il est peut estre besoin que j'avertisse de lire Page 16. 26. car, *au lieu de* or. P. 18. 11. & 12. *d'oster* que. Page 24. 14. *de lire* c. 17. P. 27. 9. que Dieu eust ordonné qu'H ---- P. 30. 27. que, *pour*, qu'il. P. 60. 21. treizieme. P. 63. 30. son regner. P. 87. ligne 8. Matth. 8. 20. *ligne* 13. Luc. 12. 10. l. 15. Marc. 13. 28. P. 98. 4. Mich. 3. 8. P 104. 8. appliquer. P. 106. l. 28. Place. P. 107. 7. Abdi. P. 234. 20. Rois 2. P. 240. 20. *ajoûtez*, Trid. Sess. 6. can. 32. P. 292. 12. *lisez* Cor. 10. & 371. 29. *lisez* 28. Je laisse le reste a vostre discernement, avec un nombre de ponctuations & d'orthographes fautives.

VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA



Digitized by Google

1-9-1-2